منثورات من ادب العرب - مرتبہ مولوی محمد رابع صاحب حسنی ندوی، بڑی تقطیع، ضخامت ۴۰۴ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، قیمت ۳ر - پتہ: دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ،

دار العلوم ندوۃ العلماء اپنے ہر دور میں اس لحاظ سے ممتاز رہا ہے کہ وہاں اساتذہ اور طلباء عربی زبان لکھنے اور بولنے کی قدرت رکھتے ہیں، اور خوش قسمتی سے مولانا ابو الحسن علی ندوی کی سرپرستی میں یہ مذاق اور زیادہ ترقی کر گیا ہے، چنانچہ وہاں کے شعبۂ نشر و اشاعت کی جانب سے ادب و انشاء اور قواعد پر کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، پیش نظر کتاب میں حدیث و سیر اور تاریخ و ادب کی قدیم و جدید کتابوں سے نظم و نثر کا ایک انتخاب عربی مدارس کے طلبہ کے لیے مرتب کیا گیا ہے، انتخاب میں زبان و ادب کی رعایت کے ساتھ اس کی بھی کوشش کی گئی ہے کہ وہ دینی روح، اسلامی فکر، صالح مزاج اور اخلاق فاضلہ کا بھی مرقع ہو، مجموعہ اتنا آسان اور عام فہم ہے کہ معمولی عربی جاننے والے بھی اسے اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ کتاب مولانا ابو الحسن علی ندوی کے مقدمہ اور لائق مرتب کے دیباچہ سے شروع ہوتی ہے، اور آخر میں مشکل الفاظ کی شرح بھی صفحات کے حوالہ کے ساتھ کر دی گئی ہے، کتاب اس قابل ہے کہ مدارس عربیہ کے نصاب میں داخل ہو۔

دعوۃ الفطرۃ - مرتبہ مولوی محمد عطاء اللہ صاحب سلفی، کاغذ اچھا، قیمت درج نہیں، صفحات ۱۹۶، پتہ محمد عطاء اللہ سلفی صاحب، دار العربیہ بنگلور نمبر ۱

اس کتاب میں متکلمانہ انداز سے اسلام کے بنیادی عقائد پر بحث کی گئی ہے، اور اس سلسلہ میں ملاحدہ مخالفین اسلام اور خود مسلمانوں کے بعض گمراہ فرقوں کا بھی جواب دیا گیا ہے، توحید کی بحث تقریباً نصف کتاب پر مشتمل ہے، اور آخر میں خلافت کا موضوع بھی قائم کیا گیا ہے، جس میں خلافت علی منہاج النبوۃ کا وجود، جمہوریت اور اشتراکیت پر تفوق ثابت کیا گیا ہے، مجموعی اعتبار سے کتاب مفید ہے، لیکن بعض فرو گذاشتیں بھی ہیں،

"ض"

جلد ۸۱ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۷ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۵۸ء نمبر ۴

مضامین

شذرات

ادھر عرصہ سے کوئی مہینہ خالی نہیں جاتا جب سینۂ ملت کو کوئی نہ کوئی تازہ داغ نہ اٹھانا پڑتا ہو، ابھی مولانا مدنی اور مولانا ابو الکلام کا غم تازہ تھا کہ افضل العلماء مولانا ڈاکٹر عبد الحق صاحب نے داعیِ اجل کو لبیک کہا، وہ مدراس کے تھے، اس لیے شمالی ہند کے خواص کے علاوہ عام لوگ کم ان سے واقف تھے، وہ اپنے اوصاف و کمالات کے اعتبار سے بہت بڑی شخصیت رکھتے تھے، اور آج مسلمانوں میں جیسے مرد مومن کی ضرورت ہے اس کا نمونہ تھے، ان میں علم و عمل کے سارے کمالات جمع تھے، دینی علوم کے بھی باضابطہ عالم تھے، اور علوم جدیدہ کے بھی فاضل تھے، انھوں نے عربی کی تکمیل کے بعد انگریزی پڑھی اور آکسفورڈ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی، اس علم و فضل کے ساتھ بڑے دیندار اور عملی انسان تھے، انتظامی قابلیت بھی ان میں اعلیٰ درجہ کی تھی، مدراس کے مسلمانوں کی انھوں نے بڑی خدمت کی، تنہا اپنی کوشش سے مسلمانوں کے کئی ڈگری کالج قائم کیے، اور وہ بجا طور پر مدراس کے سرسید کہلاتے تھے، مختلف اوقات میں بڑے بڑے تعلیمی عہدوں پر ممتاز رہے،

اب سے چند سال بیشتر مسلم یونیورسٹی کے پرو وائس چانسلر بھی رہے تھے، اور اپنی قابلیت، دینداری اور حسن انتظام سے یونیورسٹی کی فضا بدل دی تھی، مگر اس سیکلر دور میں پھر مسلم یونیورسٹی جیسے مسلم ادارہ میں اس کی گنجایش کہاں، اس لیے تھوڑے ہی دنوں کے بعد مدراس پبلک سروس کمیشن کے ممبر بنا دیے گئے، اس وقت اس کے چیرمین تھے، مگر ان کی قابلیت اور تعلیمی تجربات کی بنا پر ممبر کی حیثیت سے یونیورسٹی کی مختلف تعلیمی اور انتظامی کمیٹیوں سے برابر ان کا تعلق قائم رہا اور وہ اس سے عملی دلچسپی لیتے رہے،

حقیقۃً وہ مسلم یونیورسٹی کی وائس چانسلری کے لائق تھے، وہ صحیح معنوں میں اس کو مسلم بنا دیتے، سیکلر نقطۂ نظر سے ان میں یہی نقص تھا، افسوس ہے کہ یونیورسٹی کی قسمت میں ان سے فائدہ اٹھانا نہ تھا،

ان کمالات کے ساتھ ایسی سادگی اور دینداری کی مثالیں کم ملتی ہیں، ان میں ایک مرد مومن کی پوری شان تھی، ظاہری وضع قطع بھی خالص اسلامی تھی، دو مرتبہ حج و زیارت کے شرف سے مشرف ہوئے، اس سال بھی حج کے لیے جانے والے تھے کہ پیام اجل آگیا، عرصہ ہوا ایک مرتبہ دار المصنفین بھی آئے تھے، ان کی قابلیت اور سادگی کو دیکھکر حیرت ہوتی تھی، ان سے بہت سی توقعات وابستہ تھیں، افسوس ہے کہ موت نے ان سب کا خاتمہ کر دیا، اللہ تعالیٰ اس مرد مومن کو عالم آخرت کے مدارج عالیہ سے سرفراز فرمائے،

ٹھیک اس زمانہ میں جب دلی میں اردو کانفرنس ہو رہی تھی، اور ہندوستان کے وزیر اعظم اور وزیر تعلیم نے اس میں شرکت اور اردو کی حمایت میں تقریر کی تھی، کانپور میں "یوم غالب" منایا جا رہا تھا، معلوم نہیں کس مناسبت سے اس کے افتتاح کے لیے ہمارے صوبہ کے وزیر اعلیٰ کو دعوت دیگئی، شاید اس خوش فہمی میں کہ اب وہ مشاعروں میں شرکت کرنے بلکہ غزلیں بھی پڑھنے لگے ہیں، ایک بڑے شاعر کی یادگار کے افتتاح سے ان کو اردو سے اور قربت پیدا ہوگی، دعوت دینے والوں کو غالباً یہ معلوم نہیں تھا کہ اردو کے بارہ میں ہمارے وزیر اعلیٰ عزم و استقامت کا پہاڑ ہیں، خواہ سارا ہندوستان اردو کا موافق ہو جائے وہ اپنی جگہ سے جنبش نہیں کر سکتے، چنانچہ اس کا ثبوت انھوں نے اس تقریب میں بھی دیا، اور گو اس وقت اردو کے متعلق اظہار خیال کا کوئی محل نہ تھا، اس کے باوجود وہ اپنے دلی جذبات ضبط نہ کر سکے اور اپنی تقریر میں اس خیال کا بھی اظہار کر دیا کہ اردو ہندی کا ایک اسلوب ہے اور وہ اس صوبہ کی علاقائی زبان نہیں ہو سکتی، ان میں اور جو خامیاں بھی ہوں مگر یہ بڑی خوبی ہے کہ لگی لپٹی نہیں رکھتے اور جو دل میں

ہوتا ہے اس کو برملا زبان سے ظاہر کر دیتے ہیں۔ ان کے یہ خیالات کوئی نئے نہیں ہیں، اور نہ ان پر تعجب کرنا چاہیے، البتہ تعجب ان لوگوں پر ہوتا ہے جو اپنی سادہ لوحی سے وزیر اعلیٰ صاحب سے کسی درجہ میں بھی اردو کی حمایت کی امید رکھتے ہیں، اور اس قسم کی تقریبوں میں ان کو مدعو کرتے ہیں ؎

تو توقع ز گل کوزہ گراں می داری

اردو زبان کی گو بعض تاریخیں موجود ہیں مگر کوئی ایسی جامع تاریخ نہیں ہے جس کو ہر حیثیت سے کامل اور محققانہ کہا جا سکے، مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اردو نے بڑے اہتمام سے اس کام کو شروع کیا ہے، اور اس کے لیے علیگڈھ ہسٹری آف اردو لٹریچر کے نام سے ایک مستقل شعبہ قائم کیا گیا ہے، پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی اس کے ڈائرکٹر، اور ڈاکٹر نذیر احمد اسسٹنٹ ڈائرکٹر ہیں، یہ تاریخ پانچ جلدوں میں ہوگی، اردو کے ماہرین کے مشورہ سے اس کا نقشہ مرتب کیا گیا ہے، اور اس کی تالیف میں اردو کے مشاہیر اہل قلم شامل کیے گئے ہیں، اس کے مختلف ابواب کی تالیف ان کے سپرد کی گئی ہے، حکومت ہند نے اس کام کیلیے سوا لاکھ کا عطیہ دیا ہے، یقین ہے کہ تکمیل کے بعد یہ تاریخ اردو زبان و ادب کی انسائیکلوپیڈیا اور مسلم یونیورسٹی کا ایک بڑا کارنامہ ہوگی۔

امام ابو طیب تقی الدین محمد بن احمد فاسی مکی المتوفی ۸۳۲ھ کی کتاب شفاء الغرام باخبار البلد الحرام مکۂ معظمہ کی مبسوط تاریخ ہے، اور ازرقی اور فاکہی کی تاریخ مکہ کے بعد سب سے زیادہ قدیم اور مستند ہے، یہ کتاب اب تک غیر مطبوعہ تھی، مکۂ معظمہ کے مکتبۃ نہضۃ الجدیدہ نے اس کو تصحیح و ترتیب و تعلیقات و حواشی کے پورے اہتمام کے ساتھ دو جلدوں میں شائع کیا ہے، اس کے آخر میں مورخ محمد بن محمود بن نجار المتوفی ۶۴۳ھ کی کتاب الدرۃ الثمینہ فی اخبار المدینہ بھی شامل کر دی ہے، جو اختصار کے باوجود جامع و مفید ہے، اس کے علاوہ سعودی حکومت کے دور کی اصلاحات اور تعمیرات وغیرہ کا بھی اجمالی حال بڑھا دیا گیا ہے، اور حرمین کے آثار و مشاہد کے فوٹو بھی دیدیے گئے ہیں جس سے اس کتاب کا افادہ اور بڑھ گیا ہے، یہ کتبہ نہضۃ الجدیدہ مکہ معظمہ سے مل سکیگی، ممکن ہے بمبئی کے کتب فروشوں سے بھی مل جائے۔

"م"

مقالات

فقہ کی تشکیل اور آغاز کا معمہ

مترجمہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب

(۲)

(۵)

قانون کلیسائی مسلمانوں کے فتح کردہ رومی صوبوں میں جس صورت میں بھی پایا جاتا تھا، وہ بھی فقہ کی تشکیل میں حصہ لے سکا ہوگا،[1] لیکن متخصصین نے اس مسئلے کا مطالعہ کیا ہی نہیں ہے،[2] اس بارے میں ہم ایک عام ملاحظہ یوں پیش کر سکتے ہیں کہ کسی "مذہبی" قانون کا تصور ایک ایسی چیز ہے جو ہم [یعنی عیسائی اہل مغرب] کو فقہ کی روح و رجحان سے قریب تر کر دیتا ہے، اس لیے اس بات کی اہمیت پر زور دینا چاہیے، چاہے باہمی اثر اندازیاں کتنی ہی کمزور کیوں نہ رہی ہوں اس طرح قانون کلیسا اور قانون اسلام کے درمیان ساخت و بنیاد کے

---

[1] بعد میں تو ہمیں یہ نظر آئیگا کہ فقہ ہی نے شام کے قانون کلیسا پر رد عمل کیا ہے، دیکھو نالینو کا اطالوی مضمون رسالہ RSO سنہ ۱۹۲۳ء، ص ۵۱۲ و مابعد میں[2] البتہ خیال پڑتا ہے کہ میں نے جرمن تالیف Zhisman, Byzantinisches Kirchenrecht (بیزنطینی کلیسائی قانون) میں کسی ایسے قاعدے کا حوالہ پڑھا ہے جو حنفی فقہ کے قانون جبر و اکراہ کی مجھے یاد دلاتا ہے، مگر یہ تالیف اس وقت میرے پیش نظر نہ ہونے سے کوئی ٹھیک حوالہ نہیں دے سکتا۔

متعلق چند مماثلتیں نمایاں کی جاسکتی ہیں لیکن اگر اس مذہبی اصل و اساس سے قطع نظر کرلیا جائے تو پھر میرا تاثر یہ نہیں ہے کہ ان کی مماثلت و متوازیت زیادہ دور تک جاتی ہے، فقہ اور شملاً رومن کیتھلکوں کے قانون کلیسائی میں اختلافات قابلِ لحاظ ہیں، یہ اختلافات بتاتے ہیں کہ یہ دو ایسے نظام ہیں جن میں موافقت بہت کم پائی جاتی ہے، ان اختلافوں میں سے چند یہ ہیں:۔

(۱) قانون کلیسا کوئی غیر تغیر پذیر نظام نہیں، اور کلیسا کو پوری طرح اعتراف ہے کہ چند موضوعوں کی حد تک وہ ارتقاء حاصل کرسکتا ہے، اور اس نے ایسے ارتقاء کا موقع دیا بھی ہے، (مثلاً نکاح کے بارے میں) مسلمانوں کے نظام کے ثبات و غیر تبدل پذیری[1] کی سی کوئی چیز اس میں نہیں پائی جاتی،

(۲) قانون کی تشکل پذیری کی حد تک فقہ اور قانون کلیسا میں بڑا تباین ہے، قانون کلیسا محض ماہرین قانون کا وضع کردہ نہیں ہے، بلکہ اس کے دوسرے مآخذ بھی ہیں، پوپ کے صادر کردہ احکام اس بارے میں ایک فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں، اس کے برخلاف کوئی فقہی حکم کبھی کسی

[1] [یہ مفروضہ بھی دلیل کا محتاج ہے، بیشک قرآن و حدیث کے حرام کو حلال اور حلال کو حرام نہیں کیا جاسکتا. لیکن اولاً فقہا کے مستنبط حلال و حرام میں اختلاف رائے سے کون واقف نہیں، مثلاً جھینگے شافعیوں کے ہاں حلال ہیں، حنفیوں کے ہاں حرام، کیا شراب اور جھینگا حنفیوں کے ہاں مساوی گناہ کا باعث سمجھے جائیں گے؟ استعمالی زیورات پر حنفیوں کے ہاں زکوٰۃ ہو، شافعیوں کے ہاں نہیں، کیا اس عدم ادائی زکوٰۃ کی بنا پر شافعیوں کو مرتد قرار دے کر ان سے جنگ کی جائیگی؟ مباحات ہی نہیں، مستحب و مکروہ کے متعلق عموم البلویٰ کے اثر سے کون واقف نہیں؟ کیا حضرت عمرؓ نے عراق و ایران میں وہاں کا قدیم نظام مالگذاری بلا ترمیم کے عہد اسلامی میں بھی باقی نہیں رکھا، اور مصر و شام میں خفیف ترمیم کی، اور ان مختلف صوبوں کے قوانین اختلاف پر مستزاد معاہدات اطاعت کی شرطوں سے بعض وقت مزید استثناء نہیں پیدا ہوگئے؟ ۔ مترجم]

حکمراں کی طرف سے مرتب اور نافذ نہیں کیا گیا[1]، اور نہ وہ قرآن و حدیث کے سوا کسی اور مآخذ پر مبنی ہے، اور کسی کشوری (سیاسی) یا مذہبی اقتدار نے بھی کبھی فقہاء کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا[2]، اسی طرح اسلام میں ایسی عدالتیں بھی نہیں جن کے فیصلے [سب کے لیے] واجب التعمیل ہوں،

(۳) اسلامی قانون اصولاً ہر مسلمان کی پوری انفرادی زندگی، اور امت کی اجتماعی زندگی سب پر حاوی ہے، حوائج ضروری اور نماز سے لے کر جہاد اور مالیاتِ عامہ تک، نیز نکاح، بیع و شراء اور وصیت، ہر چیز اس کے احاطہ میں ہے، قانون کلیسا میں ایسا نہیں ہے، کشوری اقتدار کی موجودگی میں اس نے کبھی مطالبہ نہیں کیا کہ سارے مسائل کا اختیار سماعت مذہبی عدالتوں کو حاصل ہو، یا قانون کلیسا کے احکام ہمہ گیر اور عیسائیوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر مسئلے پر اثر انداز ہوں، مثال کے طور پر فقہ کا ایک اساسی مسئلہ احکام وراثت ہے، کلیسا اس کو ذرا بھی ناپسند نہیں کرتا کہ کسی کیتھلک کی وراثت اسلامی احکام کے مطابق (جیسا کہ مشرق قریبہ کے اکثر عیسائیوں میں رائج ہے) یا کسی اور نظام قانون کے مطابق وارثوں میں تقسیم ہو، اسی طرح کلیسا نے ایسے غیر تبدیل پذیر مذہبی احکام بھی نہیں دیے ہیں جو کھانے کے طریقے، دانت کے خلال اور لباس[3] وغیرہ پر موثر ہوں۔

[1] [عراق کے قدیم نظام مالگذاری کو حضرت عمرؓ نے قبول کرکے اس کو فقہ کا جزو بنادیا، یہ صحیح ہے کہ وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ تھا لیکن قرآن و حدیث سے ماخوذ و مستنبط بھی نہ تھا، انتظامی قوانین کی اکثریت عام فقہا کی مستنبط نہیں بلکہ خلفاء اور حکمرانوں کی نافذ کردہ ہے، مترجم] [2] [فقہا میں اختلاف کی کمی نہیں، جو فقہ کو غیر تبدل پذیر بنانے میں مانع ہے، اس سلسلہ میں اندرون اسلام کے "تصادم قوانین" کی طرف بھی اشارہ کیا جاسکتا ہے، یوں بھی اجماع کتنے امور پر ہے۔ اور کیا متاخر اجماع سے سابق اجماع منسوخ نہیں ہوجاتا؟ مترجم]

[3] [ڈنر اور دربار کے لباسی مراسم کو چھوڑ بھی دیں تو خود پادریوں، راہبوں اور راہبات کے لباس کی عیسائی پابندیاں اسلام سے کہیں زیادہ ہیں ۔ مترجم]

(۵) آخری فرق یہ ہے کہ قانون کلیسائی میں، غالباً قانون روما کے اثرات کے تحت [دنیادارانہ] قانونیت، فقہ اسلامی کے مقابلے میں، زیادہ پائی جاتی ہے، چنانچہ اس میں دینیاتی اخلاق الگ چیز ہے، اور قانون کلیسائی الگ چیز، کوئی [مسلمان] مفتی کسی "اخلاقی" مسئلے کا جواب بھی اسی طرح دے گا جس طرح کسی "قانونی" مسئلے کا، لیکن یہ کسی ماہر قانون کلیسائی کے لیے ضروری ہے کہ وہ دینیاتی اخلاقیات کا بھی متخصص ہو، اور نہ کسی رہنمائے ضمیر کے لیے کہ وہ قانون کلیسائی کا ماہر ہو، دونوں کے میدان الگ الگ ہیں[۱]،

ان تمام وجوہ سے میرے خیال میں یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اسلامی اور کیتھلک نظام ہائے فکر بہت متمائز ہیں، اور ان دونوں نے الگ الگ اصولوں پر ترقی پائی ہے، اور ایسے نتیجوں پر پہنچے ہیں جن میں باہم مشابہت نہیں، ان دونوں نظاموں کی روح ایک نہیں ہے،

(۶)

ہمارا موضوع بحث یہ تھا کہ فقہ کے آغاز کے معمے سے بحث کیجائے، شاید گذشتہ بحث سے یہ خیال کیا جائے کہ ہم اس سے بہت دور جا پڑے ہیں، لیکن ایسا نہیں ہے، کیونکہ ہم نے قانون روما بلکہ خود قانون کلیسائی کے عام اصولوں اور فقہ کی روح میں جو تباین نمایاں کیا ہے وہ ہمیں اس کا موقع دیتا ہے کہ یہودی تالمود[۲] اور فقہ کی روح میں جو عمیق مماثلت ہے، اسے بہتر طور

۱؎ [فتوی، اور تقوی میں اسلامی فقہ میں بھی امتیاز کیا جاتا ہے، زیادہ سے زیادہ صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ عیسائی کلیسائی قانون کے مقابلے میں فتوی کا میدان اسلام میں وسیع تر ہے۔ مترجم] ۲؎ [تالمود گویا یہودی فقہ کا نام ہے، اس کے لفظی معنی سیکھنے سکھانے کے ہیں، یہ وہی لفظ ہے جو عربی اور اردو کے تلمیذ اور تلمذ میں ملتا ہے، اس سے مراد مشنا اور اس کی شرح گمارہ (جمبرہ) کا مجموعہ ہے (مشنا سے مراد، دوسری صدی عیسوی کے اواخر میں حضرت موسیٰ کی توریت یا تعلیم کا جو روایاتی مفہوم یہودیوں کے ہاں لیا جاتا تھا، اسکا

(باقی ص ۲۴۹ پر)

سے سمجھ سکیں،

جب کوئی ایسا شخص تالمود[۱] کھولتا ہے، جسے کتب فقہ سے بھی شناسائی ہو تو وہ ان دونوں مختلف الصنف تالیفوں کی مشابہت دیکھکر حیران ہو جاتا ہے، بلکہ ابتداءً میں بے اختیار یہی پکار اٹھتا ہے کہ "یہ تو ایک ہی چیز ہیں!" یہ تاثر کچھ بھی غلط نہیں ہے[۲]، میرے علاوہ دوسروں نے بھی یہی محسوس کیا ہے، خود تالمود کے [فرانسیسی] مترجم شواب (Schwab) نے بھی جسے عین اسی زمانے میں منہاج الطالبین [فقہ شافعی، مولفہ نووی] سے بھی اس کے فرانسیسی ترجمے کے ذریعہ واقفیت ہوئی تھی، ان کی مماثلت محسوس کی (اس کا ذکر ترجمۂ تالمود کی جلد نہم کے دیباچے میں کیا ہے)۔ اسی طرح یہ بے وجہ نہیں کہ [ہالینڈ کے] بڑے مستشرق اسنوک ہورخرونیے نے جب کبھی فقہا کا ذکر کیا تو ان کو "مسلمان ربیوں" (de mohammedannsche Rabbijnen) کے نام سے یاد کیا ہے، جیسا کہ اس کے مجموعۂ مقالات (Verspreide Geschriften)

(بقیہ حاشیہ ص ۲۴۸) مجموعہ ہے، اس کے چھ باب ہیں: (۱) سرائیم یعنی نماز و عبادت اور زراعت و مالگذاری یعنی زکوٰۃ (۲) معید یعنی یوم سبت، ایام عید و صوم کے احکام (۳) نشیم یعنی قانون ازدواج (۴) نسکین یعنی قانون دیوانی و فوجداری (۵) قدسیم یعنی قربانی اور مطعومات و مشروبات کا قانون (۶) طہوروت یعنی رسمی پاکی و ناپاکی۔ اس تالیف کے دو اڈیشن ہیں، تالمود یروشلم تقریباً چوتھی صدی عیسوی میں لکھی گئی اور تالمود بابل جو اس سے ضخیم ہے، پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں۔ مترجم، بحوالہ بروکہاؤس (Konversationslexikon)

۱؎ میں نے صرف تالمود یروشلم کا حوالہ دیا ہے جس کا ترجمہ شواب نے کیا، ۹ جلدوں (پیرس ۱۸۷۱ء و مابعد) کیا ہے، گو یہ صحیح ہے کہ اس کی جلد اول میں تالمود بابل کی کتاب برکوت (Berakoth) شامل ہے۔ ۲؎ جیسا کہ میرے رفیق کار پروفیسر برون شوگ (Brunschwig) نے مجھے توجہ دلائی، یہ امر اس بنا پر اور بھی حیرتناک ہے کہ اگر توریت اور قرآن کا سرسری مقابلہ کیا جائے تو مماثل تاثر نہیں ہوتا،

میں نظر آتا ہے۔

ان کی ذیلی تفصیلات میں پائی جانے والی مماثلتوں سے قطع نظر، باہمی مماثلت کے عام نقاط حسب ذیل ہیں:

(الف) تالمود اور فقہ دونوں کا دو ایسے احکام دہندہ مذہبی نظاموں سے سابقہ ہے، جو بوقتِ واحد عبادت اور قانون دونوں پر حاوی ہیں، اور جو امتِ متعلقہ کے لیے زندگی بسر کرنے کا ایک مطحی طرزِ عمل مہیا کرتے ہیں۔

(ب) دونوں صورتوں میں اساس ایک ہی ہے، یعنی وحی الٰہی، دونوں کا پورا ڈھانچہ ایسے ماہرانِ قانون کی کوششوں سے کھڑا ہوا ہے، جن کے فرائض منصبی اور جن کا اس کام میں حصہ ہر دو مذہبوں میں مشابہ ہے، چنانچہ اسلام اور یہودیت کسی میں بھی نہ پجاری پائے جاتے ہیں نہ خالص دنیادارانہ قانون ساز افسر، اور نہ ایسی عدالت ہائے بالا جن کے فیصلے (عدالت مرافعہ کی طرح ماتحت عدالتوں کے لیے) واجب التعمیل ہوں۔

(ج) دونوں (تالمود اور فقہ) کے ماہرانِ قانون کی روحِ عمل ایک ہی ہے یعنی موشگافی کا رجحان۔ اس سلسلے میں اگر اسلامیات کا متعلم تالمود[1] کی ورق گردانی کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ایک

---

[1] کسی کد و کاوش کے بغیر تالمود کی یہ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں: عورت کے نقائص میں (ج ۸ ص ۱۰۰) "کھال پر مسّہ چاہے بغیر بال کے ہو" شامل کیا گیا ہے۔ (فتح القریب میں جانوروں سے مقاربت [کی حرمت] کا ذکر ہے "چاہے وہ مچھلی ہی کیوں نہ ہو"، یہ بھی وہی طرزِ استدلال ہے)۔ "اگر طلاق نامہ کسی بچے کے سپرد کیا جائے، اور وہ اسے متعلقہ عورت کے حوالے کرنے سے قبل بالغ، یا گونگا گویا، یا اندھا پیام رساں بینا یا مجنون عاقل ہو جائے، یا کافر ایمان لے آئے تو بھی طلاق نامہ درست ہوگا، لیکن اگر طلاق نامہ کسی بھلے چنگے گویا شخص کے سپرد کیا گیا تھا جو گونگا بہرا ہو جائے اور پھر بعد میں گویائی بحال ہوئی ہو، یا کسی بینا شخص کے سپرد
(باقی ص ۲۵۱ پر)

مانوس سرزمین میں پاتا ہے۔ وہ اسے سکون و اطمینان کے ساتھ پڑھ سکتا ہے، اس کے برخلاف قانونِ روما یا قانونِ کلیسائی کا کوئی ماہر اسے پڑھتا ہے تو ناگواری اور پریشانی محسوس کرتا ہے۔

غرض دوسرے نظاموں کے برعکس ہمیں یہاں دو ایسے نظاموں میں ایک عمیق ذہنی مماثلت نظر آتی ہے جن میں سے ایک اسی طرح دوسرے پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس طرح قانونِ روما یا قانونِ کلیسائی، اس کو رد کرنا مشکل نظر آتا ہے۔ کہ فقہ میں اسی روح کا بڑا اثر نظر آتا ہے جو تالمود میں جاری و ساری ہے اور جو ہمیں دوسرے نظام ہائے قانون میں نظر نہیں آتی۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵۰) کیا گیا تھا جو اندھا ہو گیا اور پھر بعد میں اس کی بینائی بحال ہوئی ہو، یا کسی عاقل کے سپرد کیا گیا جو مجنون ہو گیا، پھر بعد میں اس کی عقل بحال ہوئی، تو ایسا طلاق نامہ درست رہتا ہے" (ج ۸ ص ۲۴۲)۔ تالمود کی یہ عبارت پڑھ کر گمان ہوتا ہے کہ وہ ہو بہو فقہ کی کوئی کتاب ہے۔ یہی حال عبارت ہائے ذیل کا ہے: "اگر شوہر یہ کہے کہ اگر وہ موجودہ بیماری سے مرجائے تو اس کی بیوی کو طلاق ہے، پھر اس بیمار کو کفن پہنا کر کسی بڑے پتھر کے نیچے رکھ [کر کچل] دیا جائے، یا اسے سانپ ڈس لے اور اس طرح اس کی موت واقع ہو تو طلاق نامہ بے اثر ہوگا، کیونکہ موت اس پہلی [طلاق نامہ بھیجنے کے وقت کی] بیماری سے نہیں واقع ہوئی، لیکن اگر وہ یہ کہے کہ وہ موجودہ بیماری سے چنگا نہ ہو تو طلاق سمجھی جائے، پھر اسے کفن پہنا کر کسی بڑے پتھر کے نیچے رکھ دیا جائے، یا اسے سانپ ڈس لے اور وہ مرجائے تو طلاق نامہ درست ہے کیونکہ وہ اپنے بستر مرض سے چنگا ہو کر اٹھا ہی نہیں" (ج ۹ ص ۵۲)۔ "اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی طرف سے جو اس کے گھر میں یا اپنے صحن میں تھی، طلاق نامہ پھینکے تو طلاق مکمل ہو جاتی ہے، لیکن اگر وہ اس کے گھر یا اپنے صحن میں بیوی کی طرف طلاق نامہ پھینکے، خواہ اس وقت وہ بیوی کے ساتھ ایک ہی بستر میں کیوں نہ ہو تو یہ موثر طلاق نہ ہوگی، البتہ اگر وہ طلاق نامہ بیوی کی زنگیا یا اس کی سوئی دھاگے کی پٹاری میں پھینک دے تو طلاق ہو جائے گی" (ج ۹ ص ۵۰)۔ "اگر بیوی مکان کی چھت پر ہو اور شوہر وہاں طلاق نامہ پھینکے تو جونہی طلاق نامہ چھت کی فضا میں پہنچے گا، خواہ وہ چھت پر نہ پڑے، تو طلاق ہو جائے گی۔ اگر شوہر اوپر ہو اور بیوی نیچے اور
(باقی ص ۲۵۲ پر)

اس کے علاوہ مادی اخذ و عاریت کے سلسلے میں لوگوں نے اس کا ثبوت پیش کیا ہے کہ تالمود نے فقہ پر اثرات ڈالے ہیں۔[1]

علاوہ بر آں یہی وہ پہلو ہے جس کے زیر بحث اثر کا معین مسائل کے سلسلے میں مطالعہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ متووخ (Mittwoch)[2] نے نماز کے متعلق، وین زنک (Wensinck)[3]

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵۱) شوہر طلاق نامہ اوپر سے پھینکے تو جیسے ہی وہ چھت کے حیز سے جدا ہوگا، طلاق واقع ہو جائے گی [نیچے پہنچنے سے قبل] وہ پانی سے دھل یا آگ سے جل ہی کیوں نہ جائے" (ج ۹ ص ۶۴)۔ اس طرح جلدوں کی جلدیں نقل کی جا سکتی ہیں، مگر موجودہ مقالہ اسلامیات کے متعلموں سے متعلق ہے، اسلئے فقہ کی کتابوں سے اسکے مماثل مثالوں کی نقل غیر ضروری ہے۔

[1] میں قرآن کے بعد کے زمانے کے اثرات کا ذکر کر رہا ہوں، ممکن ہے قرآن میں بھی اس طرح کے کچھ نقوش ہوں، مثلاً فجر کے سلسلے میں خیط ابیض و خیط اسود (سفید اور سیاہ ڈوریوں) میں امتیاز کر سکنے کا مشہور مسئلہ جو قرآن میں بیان ہوا ہے، وہ بھی تالمود کی کتاب برکوت (Berakoth) (ج ۱ ص ۱۳) کی یاد دلاتا ہے جس میں لکھا ہے "صبح صادق اس لمحے سے شمار کی جائے جبکہ نیلے کو سفید سے — یا ربی الیعازر (Eliazer) کے مطابق نیلے کو سبزے (جو کہ زیادہ دشوار ہے) — امتیاز کیا جا سکے"۔ [2] برلین اکاڈمی کی روداد Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften بابت ۱۹۱۰ء [3] اور جرمن رسالہ "دیر اسلام" (Der Islam) ۱۹۱۱ء میں [اول الذکر میں ص ۱۰۱ تا ۲ پر ایک مختصر رسالہ ہے "استنجا یا استطابہ کے متعلق شرعی احکام کا ماخذ" اس میں بتایا ہے کہ جب کھلے میدان یا صحرا میں استنجا کیا جائے تو قبلے کی طرف منہ اور پیٹھ نہ کیجائے، اس کے مماثل یہودیوں کو یروشلم کے متعلق یہ حکم ہے (کتاب برکوت ۶۱/الف) کہ بیٹھ جانے سے قبل ستر کا کپڑا نہ ہٹائے... دو سیدھے ہاتھ سے استنجا کی ممانعت کے مماثل احکام برکوت (۶۲/ب) میں ہیں؛ استنجا کی جگہ "اعوذ باللہ من الخبث والخبائث" پڑھنے کے بجائے برکوت (۶۰/ب) میں فرشتوں سے حفاظت کی درخواست کی تعلیم دی گئی ہے۔ آخر الذکر جلد میں ص ۲۸۷ تا ۹۱ پر لیشنسکی (Leszynsky) کی جرمن کتاب "ملک عرب میں یہودی" مطبوعہ برلن ۱۹۱۰ء کی تنقید ہے، وہ ضمناً صرف یہ دعوی کر دیا گیا ہے کہ اسلام اصل میں یہودیت اور عیسائیت سے ماخوذ ہے، لیکن اسکا کوئی ثبوت نہیں

نے طہارت کے متعلق، بیالوبلوکی (Bialoblocki)[1] نے نکاح اور امور عائلہ (خاندان) کے متعلق، لامنس (Lammens)[2] نے تصویروں کے متعلق، اور وایدہ (Vajda)[3] مختلف چیزوں کے متعلق اس مسئلے کے مطالعے میں حصہ لیا ہے۔

بے شبہ یہ بات ممکن ہوگی کہ اس تلاش کو مزید وسعت دی جائے، اس موضوع پر تالمود کے سرسری مطالعے میں ذیل کی چیزوں پر میری نظر پڑی ہے اور بے شبہ ان میں مزید اضافہ ہو سکے گا۔

(۱) "اگر کوئی شخص راستہ چلتے روٹی وغیرہ غذا کے ٹکڑوں پر سے گزرے تو انھیں ایک طرف ہٹا دے اور روندنے سے بچائے" (ج ۲ ص ۱۹۰)۔ اس سے مسلمانوں کی عادت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

(۲) "یوم کفارہ (Kippour) کا روزہ رکھنے پر بچوں کو مجبور نہ کیا جائے، بلکہ روزے کے وجوب کی عمر کو پہنچنے سے ایک یا دو برس پہلے سے رفتہ رفتہ اس کو عادی بنایا جائے تاکہ وہ مذہبی احکام کی تعمیل کے عادی ہو سکیں" (ج ۵ ص ۲۵۰)۔ اس سے نہ صرف روزہ

[1] Materien zum islam... Eherecht etc (یعنی "اسلامی قانون وراثت وغیرہ... کے متعلق مواد") نامی کتاب بہت فرسودہ اور سطحی ہے، مجھے تو اس میں خود تالمود کے متعلق ایک غلطی نظر آئی، مزید برآں مولف مسلسل ان احکام کو ساری فقہ کی طرف منسوب کرتا چلا جاتا ہے، جو محض کسی ایک مذہب فقہ کی خصوصیت ہیں۔

[2] رسالہ ژورنال آزیاتیک Journal Asiatique (پاریس) ستمبر، اکتوبر ۱۹۱۵ء

[3] رسالہ ژورنال آزیاتیک (پاریس ۱۹۳۷ء) ہورووتیس (J. Horovitz) [رسالہ دیر اسلام ۱۹۱۸ء) کے مطابق اسناد حدیث اصل میں یہودی چیز ہے، مگر پھر وہی کہتا ہے (ص ۴۷) کہ اس کا امکان ہے کہ اس کے برعکس اسلام ہی کا [اس بارے میں] یہودیت پر اثر پڑا ہو (رسالہ مذکور ص ۳۹ تا ۴۷) اس جرمن مقالے کا عنوان ہے "اسناد روایت کی قدامت اور اصلیت" - مترجم] [4] علاوہ آداب کے سلسلے میں اس کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے کہ (تالمود ج ۱۰ ص ۹۹) استاد کی عزت باپ سے زیادہ کرنی چاہیئے۔

رکھانے میں مسلمانوں کی عادت یاد آتی ہے، بلکہ نماز کا عادی بنانے کے متعلق [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے] صریح احکام بھی،

(۳) تالمود (ج ۵ ص ۱۲) اور دیگر مقامات میں نیم آزاد نیم غلام کا ذکر ملتا ہے، یہ خصوصیت فقہ اور تالمود میں مشترک ہے،

(۴) تالمود (ج ۹ ص ۵۴ و مابعد) میں طلاق بالمعاوضہ کا ذکر ہے، جو خلع کی یاد دلاتا ہے،

(۵) جو چیزیں پڑی ہوئی پائی جائیں (لقطہ) ان کے متعلق تالمود (ج ۱۰ ص ۸۵ و مابعد) کا نظریہ اسلامی قانون کے نظریے سے متعدد مماثلتیں رکھتا ہے، اور ہمارا خیال ہے کہ ہرجانہ اور ضمان (ج ۱۰ ص ۱ و مابعد) میں بھی ایسی ہی ہے،

(۶) قاضی اور گواہ بننے کی صلاحیت ان لوگوں سے سلب ہو جاتی ہے (ج ۱ ص ۲۵۵) جو نرد کھیلتے ہیں، جو سود پر قرض دیتے ہیں، اور جو شرط بد کر کبوتروں کو اڑاتے ہیں، اس طرح کی ممانعتوں کی فہرست فقہ میں بھی ملتی ہے[1]،

مگر ہمیں یہ بات چھپانی نہیں چاہئے کہ ان مماثلتوں کی فہرست میں گو کہ مزید اضافہ ہو سکتا ہے، پھر بھی حقیر و قلیل ہی رہتی ہے، اور اس کی توقع نہ رکھنی چاہیے کہ آیندہ کوئی سنسنی خیز دریافت عمل میں آسکے گی، کیونکہ دونوں طرف کی معلومات اچھی طرح معلوم ہیں، اور اس سلسلے میں دوبارہ وہ بات دہرائی جا سکتی ہے، جو ہم نے اوپر قانون روما کے سلسلے میں بیان کی ہے کہ اتفاقات اور صورت حال کی معروضی یکسانیت کا بھی اس میں حصہ ہوگا کہ یہ مماثلتیں پیدا ہوں، اور اسی

[1] اسی طرح عورت کے نفقے کے سلسلے میں اس کے حقوق کی فہرست (تالمود ج ۸ ص ۸۰) سے اس اسلامی فقہ کے احکام کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، جہاں تک اسلوب بیان کا تعلق ہے، رشتہ داریوں کی چند فہرستیں (ثلاثہ، ص) بالکل اسی طرح دی گئی ہیں جیسی فقہ میں ہیں،

تا سب سے اخذ و عاریت کی تعداد گھٹ جائے.

یہ وہ پہلی، خالص اور منفی وجہ ہے، جس کے باعث یہ خیال رد کر دینا پڑتا ہے کہ فقہ اصل میں تالمود ہی ہے[1]. ایک دوسری اثباتی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں مجموعہ ہائے احکام میں نہایت عمیق اختلافات پائے جاتے ہیں جس کی بنا پر کسی طرح نہیں خیال کیا جا سکتا کہ جو چیز زمانے میں موخر ہے وہ خواہ مخواہ قدیم چیز کی نقل ہی ہے، یہ اختلافات تین قسم کے ہیں، جن کی چند مثالیں دینے پر ہم اکتفا کریں گے،

(۱) ادارات کی تشکل پذیری (۲) خود نفس ادارات (۳) ان ادارات کا طریقۂ اظہار،

(۱) اگرچہ ان دونوں (یہودی اور اسلامی قانون کی) صورتوں میں وہ حصہ، جو ماہران قانون (ربیوں اور فقیہوں) نے لیا ہے، اساسی اہمیت رکھتا ہے، پھر بھی اس تشکیل کا نظریہ باہم مختلف ہے، چنانچہ یہودیوں کے ہاں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو اصول فقہ کی یاد دلائے؛ اور ایسی کوئی چیز تو قطعی نہیں ہے، جو احکام میں حدیث جیسا قابل لحاظ حصہ لینے والے امر کے مماثل ہو، مسلمان فقہ کے چار ماخذ قرار دیتے ہیں اور یہودی صرف دو تسلیم کرتے ہیں: ایک کتاب مقدس، دوسرے فقہا کا اجتہاد، اور یہ دونوں ماخذ ہائے قانون یہودیوں کے ہاں کسی نظریے کا موضوع نہیں بنے، یہ چیز اسلامی قانون ہی کے ساتھ مخصوص ہے، دوسرے اگر اصول فقہ کا وجود کوئی فضیلت و برتری ہے، تو فقہ کی ایک اور برتری یہ ہے کہ اس کی تشکیل حیرت انگیز تیزی سے عمل میں آئی. میں نے اوپر بیان

[1] یہ عمانویل دائچ E. Deutsch کی رائے کا خلاصہ ہے، جو ہیوز (Hughes) کی ڈکشنری آف اسلام میں مقالۂ تالمود کے تحت نقل ہوئی ہے۔ [2] [قوانین و احکام تو دنیا کی ہر قوم میں ملتے ہیں، لیکن ان سے الگ محض نفس، قانون یا علم قانون پر مسلمانوں سے پہلے دنیا کی کسی قوم نے توجہ نہیں کی، نہ یونانیوں نے نہ رومیوں نے، نہ چینیوں نے، نہ مصریوں نے، نہ بابلیوں نے، نہ ہندوؤں نے۔ مترجم]

کیا ہے، وہ درحقیقت حضرت محمدؐ کی وفات کے ڈیڑھ یا زیادہ سے زیادہ دو صدی کے عرصے میں تقریباً مکمل طور پر مرتب ہو گئی، جبکہ تالمود کو مکمل ہونے میں بیت المقدس کی تباہی کے بعد تقریباً چار سو برس لگے، اور اس کا ابتدائی تحریری آغاز تو اس سے بھی کئی صدی قبل ہو چکا تھا،

(۲) ان واقعات کے جواب میں یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ "فقہ نے تالمود سے اخذ کیا ہوگا" کیونکہ تالمود سے مخصوص اداروں میں سے کوئی بھی فقہ میں نہیں پایا جاتا، مسلمان اس پر مجبور تھے کہ اپنے سارے ادارے خود ہی وضع کریں، اور اگر کہیں فقہ میں کسی قدیم نظام ہائے قانون سے کوئی چیز اخذ و عاریت نظر آتی ہے تو یہ اخذ و عاریت ایسی ہے جو ان اداروں کو ان کے ماخذ کی مخصوص ہیئت کبھی عطا نہیں کرتی،

مثال کے طور پر یہودی عبادات میں ایسی کوئی چیز نظر نہیں آتی جو اسلام نے نقل کی ہو، صوم رمضان اور یوم کفارہ (Kippour) کے یہودی روزے میں نمایاں اختلافات ہیں، اور ان دونوں میں ذرا بھی مماثلت نہیں[1]، میدان قانون یعنی معاملات کا بھی یہی حال ہے، نظام وراثت دونوں میں کلیتہً مختلف ہے، ادارۂ نکاح میں ان دونوں کی مشابہت اس سے زیادہ نہیں جو کسی دوسرے نظام قانون سے ملتی ہے، بیوہ بھاوج سے دیور کا جبری نکاح کرنا Levirath اور Halitza یعنی دیور کے انکار پر بیوہ کا جوتا نکالنا[2]، تالمود کا مخصوص ادارہ ہے جو اسلامی قانون میں بالکل نہیں پایا جاتا، یہودیوں کے ہاں طلاق نامے کا جو نظریہ ہے وہ مسلمانوں کے ہاں بالکل نہیں پایا جاتا، اور اس بارہ میں مسلمانوں کا نظام طلاق ذرا بھی تالمود

[1] اسی طرح فقہ میں ایسی کوئی چیز نہیں جو نذر خدا (oblation) اور کاہن یعنی پجاری سے مشابہ ہو اور جس سے تالمود وغیرہ میں ہر گھڑی سابقہ ہے۔ [2] [توریت کی کتاب تثنیہ باب ۲۶ آیات ۵ تا ۱۰ کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دیور اپنی بیوہ بھاوج کے ساتھ نکاح سے انکار کرے تو بیوہ جوتا اتارے اور اپنی اس بے حرمتی پر دیور کے منہ پر تھوکے، مترجم]

کا مرہونِ منت نہیں، وہ عربی خالص اسلامی اور اپنی آپ نظیر (suis generis) ادارہ ہے، اور اس ادارے میں اسلام خلوت صحیحہ کو قانونی اہمیت دیتا ہے، یہودیوں کے ہاں ایسی کوئی چیز نہیں، اسی طرح جرم زنا کا ذکر (جو بوقت واحد قانون عائلہ، قانون حدود و تعزیرات، اور اخلاق سب ہی سے تعلق رکھتا ہے) جس شدت و کثرت سے مسلمان فقہا کرتے ہیں، تالمودیوں کے ہاں بالکل نہیں پایا جاتا، اس بحث کو اور بھی طول دیا جا سکتا ہے مگر اس کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، اس طرح اسلام اور یہودیت میں مختلف مولفوں کی نمایاں کردہ اخذ و عاریتیں: صرف تعداد میں قلیل ہیں، بلکہ یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ ان (دونوں کے) اداروں میں مماثلت پائی ہی نہیں جاتی،

(۳) ایک تیسرا اختلاف، جو ظاہری ہیئت کا ہے، جو اس کا ثبوت ہے کہ تالمود کا اثر فقہ پر بس دور ہی سے پڑا ہوگا، چنانچہ دونوں کے مجموعہ ہائے احکام جس طریقہ پر پیش کیے گئے ہیں، ان میں یکسانیت نہیں ہے، اور اس بارے میں بھی فضیلت اس کو حاصل ہے جو تیز تر مرتب ہوا (یعنی فقہ)

یقیناً مجھے اس بے ترتیبی کی شکایت ہے، جو فقہ کی کتابوں میں پائی جاتی ہے، پھر بھی اگر کوئی فقہ کے دور آغاز کی کتابوں مثلاً المدونہ یا کتاب الام[1] کو تالمود سے مقابلہ کرے تو ان کی وضاحت بیان اور خوبی ترتیب پر تعجب ہوگا اور دونوں کا فرق آنکھوں کے سامنے نمایاں ہو جائے گا، مجھے یقین ہے کہ فقہ کی بے ترتیب سے بے ترتیب کتاب بھی اس بارے میں تالمود سے بہتر ہی ہوگی،

[1] امام ابو یوسف کی کتاب الخراج اس سے مستثنیٰ ہے، امام مالک کی موطا بھی خاص حد تک اچھی ترتیب کی حامل ہے،

پروفیسر برون شویگ (Brunschwig) نے بہت صحیح میری توجہ منعطف کرائی کہ اس فرق کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ تالمود میں بحث و استدلال کے مختلف مدارج بیان ہوتے ہیں اور فقہ میں حکم یا احکام، بلکہ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اگرچہ دونوں مجموعہ ہائے احکام میں قانون، اخلاق اور مذہب گڈمڈ ہیں، جن کے باعث ان میں مشابہت نظر آتی ہے، لیکن یہودی مجموعے میں ہگادہ (Haggada) بھی شامل ہے، جس سے مراد زبان زد قصے روایات، متفرق مشاہدات و ملاحظات، اور چھوٹی کہانیوں (Folklore) کا مجموعہ ہے، جن کا برائے نام بھی کتب فقہ میں ذکر نہیں ملتا[1]، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں نظاموں میں سے ایک کو دوسرے کی محض توسیع نہیں خیال کیا جاسکتا، نیز جدید یورپی نقطۂ نظر سے ایک اختلاف کی بنا پر ضمناً جدید تر (اسلامی نظام) کی قدیم تر (یہودی نظام) پر فضیلت بھی ظاہر ہوتی ہے۔

(۸)

اب اس بحث کے نتیجے پیش کیے جاتے ہیں

جہاں تک رومی، کلیسائی اور پارسی قانونوں کے اثرات کا تعلق ہے، بہت آسان بات ہے، میرے نزدیک اصولاً اگر یہ مجموعہ ہائے احکام قطعاً موجود نہ بھی ہوتے تو بھی مادی طور پر فقہ وہی

۱؎ بلا کسی کد و کاوش کے جمع کی ہوئی چند مثالیں یہ ہیں: (ج ۵ ص ۲۵۳) دیوانے کتے کی علامتیں، (ج ۴ ص ۱۱۴) ایک ربی کا لطیفہ جو خوانچہ فروش کا بھیس بدل کر اپنے ایک محبوس رفیق سے ملنے جاتا ہے، (ج ۵ ص ۲۷۶) ایک اغوا شدہ عورت کا اچھا جواب، (ج ۱۱ ص ۱۸۳) شہر روما کی تعمیر کا نہایت افسانہ خیز تذکرہ، وغیرہ۔ جہاں تک تالمود کے اسلوب کی بے ترتیبی کا تعلق ہے، خود اس کا ترجمہ اپنے دیباچوں میں لکھتا ہے کہ اس کے ابواب میں منطقی تسلسل بالکل نہیں پایا جاتا، اسلیے اسکی مثالیں دینے میں کوئی فائدہ نہیں، خود مشنا (یعنی یہودی فقہا کی شرح) میں تو حد سے زیادہ بے ترتیبی ہے، مثلاً (ج ۸ ص ۲۸۲) کتاب الطلاق کے بعد یکبیک اس فرض کا ذکر آتا ہے جو کسی کاہن یا کسی لیوی (مذہبی عہدہ داروں) کو دیا جائے۔

بنتی جو آج ہے،

لیکن تالمود کے متعلق بھی یہی رائے قرار دینا اتنا آسان نہیں ہے، بلکہ بعض حیثیتوں سے لامنس کی رائے کو صحیح قرار دینے پر مائل ہونا پڑتا ہے، مثلاً جب وہ مدینے کے یہودیوں کے متعلق کہتا ہے[1] کہ:

"ہم خیال کرتے ہیں کہ ان بدنصیبوں کا ایک قابل لحاظ حصہ مسلمانوں کی صف میں چلا گیا اور ان مرتدوں (کذا) اور ان کی اولاد نے اسلامی قانون کی تشکیل میں حصہ لیا جس میں تالمود سے استفادہ (aspiration) ناقابل انکار نظر آتا ہے[2]"، پھر بھی جب اس کو متعین طور پر بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس میں ناکامی ہوتی ہے، اور عام تاثرات کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا، کیونکہ نہ صرف اس کی تاریخی شہادتیں مفقود ہیں کہ یہودی اثرات اس طرح سرایت کر سکے ہوں، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، خود مادی حصہ یعنی مماثلات کی معین صورتیں بھی قلیل بلکہ اقل قلیل ہیں، میرے خیال میں یہ معمہ لاینحل ہی رہتا ہے اور ہم دو متبادل صورتوں میں سے کبھی ایک کی اور کبھی دوسری کی طرف بے نتیجہ طور پر مائل ہوتے رہتے ہیں، ان میں سے ایک کو گوئٹے کی نظم "پرومیتیا" (Promethea) کی یہ بیت خوب واضح کرتی ہے،

Hast du nicht alles selbst vollendet — کیا تونے ہی یہ سب کچھ انجام نہیں دیا،

Du heilig gluhend Herz? — اے پیارے دل رعنا؟

[یعنی مسلمانوں نے سب کچھ تنہا خود ہی انجام دیا۔ مترجم]۔ یہ تصور عمرانیاتی نقطۂ نظر سے کچھ زیادہ صحیح نہیں ہو سکتا، گو یہ حقیقت ہے کہ اس کے خلاف بھی ہمارے پاس کوئی براہ راست شہادت موجود

۱؎ لامنس Lammens کا مضمون پارس کے ژورنال آزیاتیک ستمبر و اکتوبر ۱۹۱۵ء ص ۷۵ تا ۷۶

۲؎ یہ ادعا خلاف حقیقت ہے، نومسلم یہودیوں کی تعداد خاص کر مدینہ منورہ میں بہت ہی کم ہے، اور پھر عبداللہ بن سلام، کعب الاحبار وغیرہ کا اثر تفسیر میں ہے، نہ کہ فقہ میں، دلی تمنا کو تاریخی واقعہ قرار دینے سے حقائق بدل نہ جائیں گے۔ مترجم

پروفیسر برون شویگ (Brunschwig) نے بہت صحیح میری توجہ منعطف کرائی کہ اس
فرق کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ تالمود میں بحث و استدلال کے مختلف مدارج بیان ہوتے ہیں
اور فقہ میں حکم یا احکام، بلکہ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اگرچہ دونوں مجموعہ ہائے احکام میں
قانون، اخلاق اور مذہب گڈمڈ ہیں، جن کے باعث ان میں مشابہت نظر آتی ہے، لیکن
یہودی مجموعے میں ہگادہ (Haggada) بھی شامل ہے، جس سے مراد زبان زد قصے
(Folklore) روایات، متفرق مشاہدات و ملاحظات، اور چھوٹی کہانیوں کا مجموعہ
ہے، جن کا برائے نام بھی کتب فقہ میں ذکر نہیں ملتا[1]۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں نظاموں
میں سے ایک کو دوسرے کی محض توسیع نہیں خیال کیا جاسکتا، نیز جدید یورپی نقطہ نظر سے ایک
اختلاف کی بنا پر ضمناً جدید تر (اسلامی نظام) کی قدیم تر (یہودی نظام) پر فضیلت بھی ظاہر ہوتی ہے۔

(۸)

اب اس بحث کے نتیجے پیش کیے جاتے ہیں

جہاں تک رومی، کلیسائی اور پارسی قانونوں کے اثرات کا تعلق ہے، بہت آسان بات ہے،
میرے نزدیک اصولاً اگر یہ مجموعہ ہائے احکام قطعاً موجود نہ بھی ہوتے تو بھی مادی طور پر فقہ وہی

[1] بلا کسی کد و کاوش کے جمع کی ہوئی چند مثالیں یہ ہیں: (ج ۵ ص ۲۵۳) دیوانے کتے کی علامتیں، (ج ۸، ص ۱۷۴) ایک ربی کا لطیفہ جو خوانچہ فروش کا بھیس بدل کر اپنے ایک محبوس رفیق سے ملنے جاتا ہے، (ج ۵ ص ۲۷۶) ایک «غو اشند» عورت کا اچھا جواب، (ج ۱۱ ص ۱۸۳) شہر روما کی تعمیر کا نہایت افسانہ خیز تذکرہ، وغیرہ۔ جہاں تک تالمود کے اسلوب کی بے ترتیبی کا تعلق ہے، خود اس کا ترجمہ اپنے دیباچوں میں لکھتا ہے کہ اس کے ابواب میں منطقی تسلسل بالکل نہیں پایا جاتا، اسلئے اسکی مثالیں دینے میں کوئی فائدہ نہیں، خود مشنا (یعنی یہودی فقہا کی شرح) میں تو حد سے زیادہ بے ترتیبی ہے، مثلاً (ج ۸ ص ۲۸۴ الف) کتاب الطلاق کے بعد یک بیک اس قرض کا ذکر آتا ہے جو کسی کاہن یا کسی لیوی (مذہبی عہدہ داروں) کو دیا جائے۔

بنتی جو آج ہے۔

لیکن تالمود کے متعلق بھی یہی رائے قرار دینا اتنا آسان نہیں ہے، بلکہ بعض حیثیتوں سے لامنس
کی رائے کو صحیح قرار دینے پر مائل ہونا پڑتا ہے، مثلاً جب وہ مدینے کے یہودیوں کے متعلق کہتا ہے[1] کہ:
"ہم خیال کرتے ہیں کہ ان بدنصیبوں کا ایک قابل لحاظ حصہ مسلمانوں کی صف میں چلا گیا اور ان
مرتدوں (کذا) اور ان کی اولاد نے اسلامی قانون کی تشکیل میں حصہ لیا جس میں تالمود سے استفادہ
(Inspiration) ناقابل انکار نظر آتا ہے[2]۔ پھر بھی جب اس کو متعین طور پر بیان کرنے کی کوشش
کی جاتی ہے تو اس میں ناکامی ہوتی ہے، اور عام تاثرات کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا، کیونکہ نہ صرف
اس کی تاریخی شہادتیں مفقود ہیں کہ یہودی اثرات اس طرح سرایت کر سکے ہوں، بلکہ جیسا کہ ہم
اوپر بیان کیا ہے، خود مادی حصہ یعنی مماثلات کی معین صورتیں بھی قلیل بلکہ اقل قلیل ہیں، میرے
خیال میں یہ معمہ لاینحل ہی رہتا ہے اور ہم دو متبادل صورتوں میں سے کبھی ایک کی اور کبھی دوسری
کی طرف بے نتیجہ طور پر مائل ہوتے رہتے ہیں، ان میں سے ایک کو گوئٹے کی نظم "پرومیتیا" (Promethea)
کی یہ بیت خوب واضح کرتی ہے۔

Hast du nicht alles selbst vollendet — کیا تو نے ہی یہ سب کچھ انجام نہیں دیا
Du heilig gluhend Herz? — اے پیارے دل رعنا؟

[یعنی مسلمانوں نے سب کچھ تنہا خود ہی انجام دیا۔ مترجم]۔ یہ تصور عمرانیاتی نقطہ نظر سے کچھ زیادہ
صحیح نہیں ہوسکتا، گو یہ حقیقت ہے کہ اس کے خلاف بھی ہمارے پاس کوئی براہ راست شہادت موجود

[1] لامنس Lammens کا مضمون پارس کے نو درنال آزیاتیک ستمبر و اکتوبر ۱۹۱۵ء ص ۱۷۵ تا ۱۷۷
[2] یہ ادعا خلاف حقیقت ہے، نومسلم یہودیوں کی تعداد خاص کر مدینہ منورہ میں بہت ہی کم ہے، اور پھر عبداللہ بن سلام، کعب الاحبار وغیرہ کا اثر تفسیر میں ہے، نہ کہ فقہ میں، دلی تمنا کو تاریخی واقعہ قرار دینے سے حقائق بدل نہ جائیں گے۔ مترجم

نہیں ہے، اس کے علاوہ یہ بھی بالکل سچ ہے کہ گوئٹے کے "فاوسٹ"[1] کے برخلاف، فقہ اس پر اکتفا نہیں کرتی کہ تالمود ہی کی کہی ہوئی بات کو ذرا الفاظ بدل کر دہرا دے۔ nur mit ein Bischen andern Worten جن میں فرق اس سے زیادہ نہیں جتنا — (فاوسٹ کی ہیروئین) مارگریٹ خفا ہو — مارگریٹ کے عاشق اور اس کی نصیحت کرنے والے پادری کے الفاظ میں!

غرض میں عجیب گوگو کی حالت میں ہوں، اور بعض وقت اپنے آپ سے پوچھتا ہوں کہ کیا یہ بڑی حد تک ٹھیک نہ ہوگا کہ فقہ کو ایک ایسی چیز سمجھا جائے جو خالص اسلامی الاصل اور مسلمانوں کی ساختہ پرداختہ ہو جسے اس کے اولین مفکرین نے قرآن اور پرانے عرب ادارات (رواجات)[2] کو چھوڑ کر بغیر (یا تقریباً بغیر) کسی بیرونی مادی امداد کے خود وضع کیا ہو؟ اس نقطۂ نظر سے وہ اسلام کا ایک نچوڑ اور ایک شاہکار ہوگا، اور اس کی تخلیق اپنی آپ نظیر اور بڑی غیر معمولی چیز ہوگی،

میرے ان جملوں سے وہ جذبہ منسوب نہ کیا جانا چاہیے جس کے تحت ہر متخصص اپنے ہی مطالعات کی اہمیت اور دلچسپی کے بارے میں مبالغہ آرائی کرتا ہے۔ وہ جذبہ یہاں بالکل نہیں ہے، اولاً میں نے ان کا ذکر بہت ہی غیر متیقن طور پر محض ایک محتمل چیز کی حیثیت سے کیا ہے،[3] دوسرے

---

[1] [گوئٹے کی مشہور نظم جس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے، اس میں فاوسٹ اپنی روح جوانی اور مسرت کے حصول کے معاوضے میں شیطان کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ مترجم]

[2] اس بارے میں نالینو نے بہت ہی اہم ملاحظات پیش کیے ہیں، دیکھو اس کا مضمون کتاب Raccolte di scritti میں [ترجمہ ماہنامہ معارف اعظم گڈھ جنوری ۱۹۵۳ء]

مجھے تو نظر آتا ہے کہ ہم دونوں کے مطالعات ایک دوسرے کی اچھی خاصی تکمیل کرتے ہیں۔ [3] یہ محسوس ہوگا کہ دلیل آنی یا اولیاتی نقطۂ نظر سے a priori تو میری یہ خواہش تھی کہ فقہ اور تالمود میں اس سے بہت زیادہ قریبی رشتہ ثابت کرسکوں مگر یہ واقعہ کہ مجھے اس میں مایوسی ہوئی، شاید میری بیان کردہ باتوں کی قدر و قیمت کا ایک ثبوت ہو،

میرا تخصص فقہ میں بہت ہی معمولی اور دوسری چیزوں سے بہت کم ہے اور آخری یہ کہ میں اس کا قائل ہوں کہ (حضرت محمدؐ کے زمانے میں) اسلام کی تکمیل میں یہودیت کا بہت بڑا اثر رہا،[1] اور بہ حیثیت مجموعی مجھے یہ بداہتہً نظر آتا ہے کہ ترقی یافتہ یہودیت اور ترقی یافتہ اسلام میں جو باہمی مشابہتیں ہیں وہ ہر نقطۂ نظر سے ان سے زیادہ حیرت ناک ہیں جتنی [اسلام اور] عیسائیت میں ہیں۔ بعض نقطہائے نظر سے تو یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ اسلام سے مراد وہ یہودیت ہے جس میں عالمگیری رجحان ہو،

لیکن جو کچھ بھی کہا گیا، اس سے قطع نظر، اور اگر عربوں اور یہودیوں کی نسلی مماثلت سے استدلال نہ کیا جائے، میں خود علم انیات میں نسل کے حیاتیاتی اثر کا قائل نہیں، یا بہت کم قائل ہوں، حاصل بحث یہ ہے کہ ڈیڑھ صدی سے کچھ ہی مدت میں مسلمانوں نے قرآن اور ماقبل اسلامی ادارات سے کم و بیش تنہا ایک اتم انداز مجموعۂ قوانین مرتب کر لیا، ممکن ہے کہ تالمود کا اثر اس کی روح پر ہوا ہو، لیکن فقہا نے جو کچھ انجام دیا وہ اپنی امتیازی خصوصیتیں رکھتا ہے، اور بہ حیثیت مجموعی میری نظر میں ان کی محنت کا ثمرہ یہودی ماہرین قانون سے کہیں برتر نظر آتا ہے، مختصر یہ کہ اس طرح فقہ کو اسلام کی ایک ایسی تخلیق قرار دینا چاہیے جو تقریباً اسی کی ساختہ پرداختہ ہے،

---

[1] [مولف نے اس یقین کے وجوہ نہیں بیان کیے ہیں، شاید ٹارے کی انگریزی کتاب "اسلام کی یہودی اساس" (Torrey, Jewish Foundation of Islam) کی طرف اشارہ ہو جس میں بڑی متحکم خیز لن ترانیاں کی گئی ہیں۔ مترجم]

قدیم وجدید شعراء

اور

اُن کی شاعری پر ایک مبسوط تبصرہ

از جناب مولانا عبدالسلام صاحب ندوی مرحوم

(۴)

(۳) شعرائے لکھنؤ کی مبتذل روش کو چھوڑ کر دورِ جدید کے غزلگو شعراء نے مومن وغالب کی پیچیدہ روش اختیار کی؛ اس لیے ان کے کلام کا ایک حصہ صفائی، سادگی اور روزمرہ کی پابندی کے وصف سے معرا ہوکر، اغلاق، ابہام بلکہ اہمال کے درجہ تک پہنچ گیا اور لطف یہ ہے کہ اس زمانے میں لوگ دورِ جدید کے غزلگو شعراء کے کلام کے اسی حصے کو زیادہ پسند کرتے ہیں جو بےمعنی اور مہمل ہے، حالانکہ مولانا حالی مقدمۂ شعر وشاعری میں لکھتے ہیں:

ولی سے لیکر انشا، اور مصحفی تک عموماً سب کی غزل میں صفائی، سادگی، روزمرہ کی پابندی، بیان میں گھلاوٹ اور زبان میں لچک پائی جاتی ہے، ان کے بعد دلی میں ممنون، غالب، مومن اور شیفتہ وغیرہ کے ہاں فارسی ترکیبوں نے اردو غزل میں بلاشک زیادہ دخل پایا، مگر یہ لوگ بھی اعلیٰ درجہ کا شعر اسی کو سمجھتے تھے جس میں پاکیزہ اور بلند خیال ٹھیٹ اردو کے محاورے میں ادا ہو جاتا تھا، ان لوگوں کا یہ خیال تھا کہ غزل میں اعلیٰ درجہ کا شعر ایک یا دو سے زیادہ نہیں نکل سکتا، باقی بھرتی ہوتی ہے، اگلے شعرا شتر گربہ

کی کچھ پروا نہ کرتے تھے، ایک دو شعر اچھا نکل آیا باقی کم وزن اور پھسپھسے شعروں سے غزل کا نصاب پورا کر دیا، ہم لوگ یہ کرتے ہیں کہ اپنے بھرتی کے اشعار کو فارسی ترکیبوں سے چست کر دیتے ہیں تاکہ بادی النظر میں حقیر نہ معلوم ہوں،

لیکن دورِ جدید کے غزلگو شعراء نے ان ہی فارسی ترکیبوں کو غزل کا اصلی حسن خیال کیا اور پاکیزہ اور بلند خیال کے معنی یہ سمجھے کہ ان میں حسن وعشق کا تذکرہ نہ ہو، اس لیے ان کی اکثر غزلیں حسنِ تغزل سے معرا ہوگئیں، اور ان کے کلام کا ایک حصہ مہمل اور بےمعنی ہوگیا، ہم اس قسم کے کلام کا ایک معتدبہ حصہ اس موقع پر نقل کرتے ہیں تاکہ جو لوگ اس جدید رنگ میں غزل کہتے ہیں وہ اس قسم کے اشعار سے احتراز کریں۔

فانی

پہلوئے زوال ہوں معنیٔ کمال میں　　میں ہوں حدِ امتیازِ جلوہ وجمال میں

بیخودی کدھر گیا وہ حجابِ اضطراب　　کیا ہوا جو فرق تھا ہجر اور وصال میں

آدمی میں کچھ نہیں آپ نے سمو دیا　　عالمِ غبار کو عالمِ خیال میں

ابتدائے زندگی، انتہائے زندگی　　آپ کے خیال سے آپ کے خیال میں

عرضِ نازِ راز ہے کثرتِ مجاز کا　　آئینے سے لگ گئے پرتوِ جمال میں

فانیٔ شکستہ دل تو نے کر دیے جدا　　ورنہ ممکناتِ شوق جذب تھے محال میں

فصلِ خبر بڑھا گئی عمر کے باب راز میں　　یادِ وصالِ مختصر مل کے شبِ دراز میں

جلوۂ اختیار سے نسبتِ جبر ہے مجھے　　شعلۂ آرمیدہ ہوں وادیِ برقِ ناز میں

حشر میں حشر چاہیے، حشر پہ حشر چاہیے　　دفن ہیں سجدہ ہائے شوق ناصیۂ نیاز میں

چشم براہِ یار ہوں منتظرِ فشار ہوں　　سبزۂ رہگزار ہوں عالمِ عرضِ ناز میں

چارۂ غم فراق کا شکر نہیں تو کچھ نہیں بوے مزاج یار ہے نبضِ بہانہ ساز میں

زہر ہے یا دوا ہے دل وہ ہیں کہ موت ہے قریب رعشہ مری نظر میں ہے یا کفِ چارہ ساز میں

دل حریف زوال غم نہ ہوا عشق کی بے کمالیاں نہ گئیں

میری شیوہ نگاہیاں کہاں جائیں تیری رسوا جمالیاں نہ گئیں

عشق بیگانۂ مجاز رہا حسن کی بے مثالیاں نہ گئیں

موت بھی آہی جائے گی فانی تیری محزوں خیالیاں نہ گئیں

بنا کے ہجر کی راتوں کو بے نیاز سحر تعینات کے پردے اٹھا دیے تو نے

دکھا کے تجزیۂ رنگ و بو کا حسن کمال مشاہدات کے ٹکڑے اڑا دیے تو نے

دلوں کو دیکے فریب سکونِ بے آرام تغیرات کے نقشے جما دیے تو نے

سرورِ عقل غم عشق کے دوراہے پر بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا دیے تو نے

حجابِ نطق کو معجز نمائیاں دے کر نظر کی آڑ میں جادو جگا دیے تو نے

زباں مدعا آشنا چاہتا ہوں دل اب زندگی سے خفا چاہتا ہوں

وفا چاہتے ہیں وفا چاہتا ہوں وہ کیا چاہتے ہیں میں کیا چاہتا ہوں

ترے دل کو درد آشنا چاہتا ہوں بھلا چاہتا ہوں برا چاہتا ہوں

مری موت ماتم کا حسن طلب ہے سکون ایک ہنگامہ زا چاہتا ہوں

خطا ڈھونڈتا ہوں عطاؤں کے قابل عطا چاہتے ہیں خطا چاہتا ہوں

پھر امیدوار کرم ہوں کہ فانی ستمہائے شوق آزما چاہتا ہوں

جگر مرادآبادی

دونوں کے تصادم سے گردش میں زمانہ ہے اک زندہ حقیقت ہے اک زندہ فسانہ ہے

دل سنگِ ملامت کا ہر چند نشانہ ہو دل پھر بھی مرا دل ہے، دل ہے تو زمانہ ہے

اے عشق مصور آ غفلت میں زمانہ ہو اک جان محبت کو پھر سامنے لانا ہے

ہم عشق مجسم ہیں، لب تشنہ و مستسقی دریا سے طلب کیسی دریا کو رلانا ہے

خودداری و محرومی، محرومی و خودداری اب دل کو خدا رکھے اب دل کا زمانہ ہے

ہر جنبشِ نگاہ پہ مائل بنا دیا میرا ہی مجھکو مدمقابل بنا دیا

فنا سے عشق کیا ہو کارواں در کارواں ہونا یہاں تک منتشر ہونا کہ بے نام و نشاں ہونا

تجلی سے کہہ دو ذرا ہاتھ روکے بہت عام اب دل کی بیماریاں ہیں

اٹھا لے وہ حسرت چلی اے شوقِ رحمت طلبگاریوں کی طلبگاریاں ہیں

تجسس میں شامل تحیر میں پنہاں نظر سوزیاں ہیں نگہبانیاں ہیں

بری چیز ہے طرز بیگانگی یہ ترکیب اگر کارگر ہو گئی

برسنے لگی ہر طرف بیکسی مری موت میری خبر ہو گئی

عشق جب مصروف اصلاحات روح و تن میں تھا دفترِ عالم مرے اک گوشۂ دامن میں تھا

کل دیکھ کے یہ منظر قابو میں نہ پھر دل تھا بیتاب تھیں خود موجیں لب تشنہ جو ساحل تھا

درِ فردوس نظر آنے لگا باز مجھے دیکھئے، دیکھئے اک اور بھی آواز مجھے

مجھی میں گم مرا ہر کیف و اضطراب ہوا جو بچ رہا وہ مرا شوق کامیاب ہوا

مشرقِ غم سے کر طلوع ایک وہ آفتاب حسن ڈوب سکے نہ جو کبھی مغربِ امتیاز میں

خبر بھی ہے تم کیا سے کیا ہو گئے ہو ز سر تا قدم حسنِ مجبور ہو کر

تجاہل، تغافل، تبسم، تکلم یہاں تک تو پہنچے وہ مجبور ہو کر

کھلے گا چارہ گر پر رازِ غم کیا درد کے ہوتے کہ آتا ہے اسے خود نبض کی رفتار ہو جانا

یہ کیا ہوا اگر اے عشق بیر رخی نہ ہوئی — حیات موت بنی، موت زندگی نہ ہوئی

مرے خیال سے بھی آہ مجھکو بعد رہا — ہزار طرح سے چاہا برابری نہ ہوئی

وہ کچھ سہی نہ سہی پھر بھی زاہد ناداں — بڑوں بڑوں سے محبت میں کافری نہ ہوئی

اصغر گونڈوی

کچھ شورشوں کی نذر ہوا خونِ عاشقاں — کچھ جم کے رہ گیا اسے عرفاں بنا دیا

مجبوریِ حیات میں رازِ حیات ہے — زنداں کو میں نے روزنِ زنداں بنا دیا

راز کھلے یہ کسی اہلِ وفا کے سامنے — آشنا گم ہو گیا اک آشنا کے سامنے

وہ ازل سے تا ابد ہنگامۂ محشر بپا — میں اُدھر خاموش اک آفت ادا کے سامنے

دیکھئے اٹھتا ہے کب کوئی یہاں سے اہلِ درد — کعبہ و بتخانہ دونوں ہیں خدا کے سامنے

میری ندائے درد پہ کوئی صدا نہیں — بکھرا دیے ہیں کچھ مہ و انجم جواب میں

سارے عالم میں ہو بیتابی و شورش پیدا — ہائے اُس شوخ کا ہمشکلِ تمنا ہونا

نظارۂ پرشوق کا اک نام ہے جینا — مرنا اسے کہیے کہ گذرتے ہیں اُدھر سے

یہ آنا جلوہ بنکر اور پھر میری نظر ہونا — یہی ہے دید تو خود دید بھی ہے فتنہ گر ہونا

حجاب اس کا ظہور ایسا ظہور اسکا حجاب ایسا — ستم ہے خواب میں خورشید کا یوں جلوہ گر ہونا

مست و بیخود ہیں مہ و انجم زمین و آسماں — یہ تری محفل تھی جسکو رہ گذر سمجھا تھا میں

یہ حسن دوست ہے اور انتہائے جانبازی — تجھے یہ وہم کہ یہ کائناتِ عالم ہے

بوئے گل بنکے کبھی نغمۂ رنگیں بنکے — ڈھونڈھ لیتا ہے ترا حسن خود آ کر مجھکو

لیکن اس قسم کے بے کیف، مبہم بلکہ مہمل اشعار حسرت کے کلام میں نہیں ہیں، کیونکہ انھوں نے شعرائے لکھنؤ سے بالکل بے تعلقی نہیں اختیار کی ہے، بلکہ شعرائے دلی اور شعرائے لکھنؤ دونوں سے

اپنا ربط قائم رکھا ہے، چنانچہ خود کہتے ہیں۔

ہے زبانِ لکھنؤ میں رنگِ دلی کی نمود — تجھ سے روشن نام حسرت شاعری کا ہو گیا

(۴) شعرائے دور جدید کا سب سے بڑا اصلاحی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے شاعری کو عریاں اور غیر مہذب مضامین سے بالکل پاک کر دیا ہے، اور زلف و خال و خط، اور معشوق کے اعضا و جوارح اور لباس و پوشاک کی تعریف و توصیف سے ان کا کلام بالکل خالی ہے، اس میں شبہہ نہیں ہے کہ شعرائے دور جدید کی غزلیں اس قسم کے غیر مہذب، غیر شایستہ اور عریاں مضامین سے خالی ہیں، لیکن باایں ہمہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دور جدید کی شاعری میں اس قسم کے مضامین سرے سے پائے ہی نہیں جاتے، جوش ملیح آبادی دور جدید کے نہایت مقبول و مشہور بلکہ انقلابی شاعر ہیں، انھوں نے جو نظمیں لکھی ہیں، ان سے زیادہ عریاں مضامین اور کس نظم میں پائے جا سکتے ہیں، مثالیں ملاحظہ ہوں۔

یہ کون اٹھا ہے شرماتا — رین کا جاگا، نیند کا ماتا

نیند کا ماتا دھوم مچاتا — انگڑائیاں لیتا، بل کھاتا

یہ کون اٹھا ہے شرماتا

رخ پہ سرخی آنکھ میں جادو — بھینی بھینی بر میں خوشبو

بانکی چتون سمٹے ابرو — نیچی نظریں بکھرے گیسو

یہ کون اٹھا ہے شرماتا

نیند کی لہریں گنگا جمنی — جلد کے نیچے ہلکی ہلکی

آنچل ڈھلکا مسکی ساری — ہلکی مہندی دھندلی بندی

یہ کون اٹھا ہے شرماتا

آنکھ میں غلطاں عشرت گاہیں — نیند کی سانسیں جیسے آہیں

بکھری زلفیں عریاں باہیں جان سے ماریں جسکو چاہیں

یہ کون اٹھا ہے شرماتا

پھیلا پھیلا آنکھوں میں کاجل الجھا الجھا زلف کا بادل

نازک گردن پھول سی ہیکل سرخ پپوٹے نیند سے بوجھل

یہ کون اٹھا ہے شرماتا

کتنی تانوں کا اثر ہے اس بھری آواز پر کتنی سرد آہوں کے پرتو ہیں جبین ناز پر

لے رہی ہیں کروٹیں لپٹی ہوئی آوازیں کتنی للچائی ہوئی نظریں لب و رخسار میں

کتنے سینوں کی تمنائیں رہین اضطرار ان گھنی پلکوں کی رنگیں چھاؤں میں ہیں بیقرار

ہیں جلو میں آپ خود دامن جھٹک کر دیکھ لیں ریشمی آنچل کے چھو لینے کی کتنی حسرتیں

وہ یار پری چہرہ کہ کل شب کو سدھارا طوفان تھا، تلاطم تھا، چھلاوا تھا شرارا

آئینۂ رخسار پر اک خال سیہ تاب پیشانی گلرنگ پر آنچل کا کنارا

اللہ رے ملبوس کی تابش شب مہ میں سلما جو دمکتا تھا، جھمکتا تھا ستارا

کاکل کے خم و پیچ سے افشاں کا جھلکنا ظلمات سے تھا چشمۂ حیواں کا اشارا

زلفیں تھیں کہ ساون کی مچلتی ہوئی راتیں شوخی تھی کہ سیلاب کا امڈا ہوا دھارا

اللہ کرے وہ صنم دشمن ایماں مچلے کسی شب جوش کے پہلو میں دوبارا

اس قصر کے بام پر کھلے سر

اک زہرہ جبین و ماہ پیکر

نوخیز حسین بلند بالا اوڑھے ہوئے سرمئی دوشالا

انجم کی طرح جبیں پہ ٹیکا خورشید سپہر کمسنی کا

کانوں میں نظر فریب بندے اے کاش کوئی یہ پھول چن لے

بڑھائے سرخیٔ عارض ہوائے صحرا نے نہایا کون چلا آرہا ہے گنگا سے

بہراولائی کا سر پہ نظر جھکائے ہوئے دبائے دانتوں میں آنچل بدن چرائے ہوئے

لبوں پہ مہر خموشی، خموشیوں میں خطاب کمر میں لوچ، جبیں پر دمک، نظر میں شراب

دراز زلف میں جادو، سیاہ آنکھ میں مد نسیم صبح بنارس، ہلال شام اودھ

مقابلہ جو کرے کوئی، چاند پھیکا ہے جبین شوخ پہ صندل کا سرخ ٹیکا ہے

نمی ہے زلف میں اشنان کرکے نکلی ہے یہ کس کی موت کا سامان کرکے نکلی ہے

سیاہ زلف پہ آنچل خفیف آبی ہے برہنہ پا ہے تو ہر نقش پا گلابی ہے

آرہی ہے باغ سے مالن وہ اٹھلاتی ہوئی مسکرانے میں لبوں سے پھول برساتی ہوئی

آستینوں میں سے جھلکاتی ہوئی بانہوں کا رنگ کاکلوں میں سے کرن پھولوں کو چمکاتی ہوئی

چھیڑ خود اپنی ہی سے کرتی ہوئی مستانہ وار ہر قدم پر کاکلوں کی طرح بل کھاتی ہوئی

اینڈتی مڑتی، خود اپنی کمسنی سے کھیلتی بھاگتی، رکتی، ٹھٹھکتی بال بکھراتی ہوئی

گنگناتی مسکراتی، لڑکھڑاتی جھومتی مثل ابر اپنے ہی پر خود پیچ و خم کھاتی ہوئی

پھول ہیں آنچل میں، آنچل لوٹتا ہے دوش پہ اور آنچل پہ گھنی زلفیں ہیں لہراتی ہوئی

ہائے کیا گوری کلائی میں ہے گجھا دلفریب ہائے کیا چاندی کی ہیکل ہے ستم ڈھاتی ہوئی

(۵) نظم کے ساتھ ہمارے قدیم شعرا نے نثر کے ذریعہ سے بھی اردو زبان اور اردو شاعری کی بہت کچھ خدمت کی ہے، شعرائے دور قدیم میں اکثر اساتذہ، مثلاً میر تقی میر، میر حسن، مصحفی اور قائم چاندپوری وغیرہ نے شعراء کے عمدہ تذکرے لکھے ہیں، جن سے اردو شاعری کے متعلق بہت سی مفید تنقیدی و تاریخی باتیں معلوم ہوتی ہیں، اس کے بعد اگرچہ متوسطین کے زمانے میں یہ سلسلہ

منقطع ہوگیا، اور ناسخ، آتش، غالب، مومن اور ذوق وغیرہ نے کوئی تذکرہ نہیں لکھا، تاہم متوسطین کے زمانے میں اردو لغت کی طرف زیادہ توجہ مبذول ہوئی، اور میر علی اوسط رشک نے نفس اللغۃ کے نام سے ایک لغت لکھ کر اردو لغت نویسی کی بنیاد ڈالی، متاخرین شعرائے اردو کے زمانے میں اس ذوق نے اور زیادہ ترقی کی اور منشی امیر احمد صاحب امیر مینائی نے نہایت تحقیق و اہتمام کے ساتھ اردو زبان کا ایک مبسوط لغت لکھنا چاہا جو افسوس ہے کہ نامکمل رہا، تاہم اس کی دو جلدیں جو شائع ہو چکی ہیں، ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر یہ لغت مکمل ہوگیا ہوتا تو یہ اردو زبان کی کتنی عظیم الشان خدمت ہوتی، منشی صاحب مرحوم نے شعرائے دور قدیم کی یادگار کو بھی قائم رکھا اور شعرائے رامپور کے حالات میں ایک تذکرۂ انتخاب یادگار کے نام سے لکھا، حکیم سید ضامن علی جلال نے بھی سرمایۂ زبان اردو کے نام سے ایک لغت لکھا جس میں اردو زبان کے محاورے، کنائے، اور اصطلاحیں بیان کیں، تذکیر و تانیث کی بحث میں مفید الشعراء کے نام سے ایک رسالہ لکھا اور قواعد المنتخب میں بعض مفرد اور مرکب الفاظ کی تحقیق و تعریف بیان کی، اردو زبان اور فن شاعری کے متعلق ان کے اور بھی بعض رسالے ہیں، ان سب کے بعد مولوی نور الحسن صاحب نیر نے نور اللغات کے نام سے اردو زبان کا ایک مبسوط لغت لکھا جس کی متعدد جلدیں شائع ہو چکی ہیں، لیکن قدماء، متوسطین اور متاخرین شعرائے اردو کی ان خدمات کے مقابلے میں نثر میں شعرائے دور جدید کا کوئی کارنامہ نہیں ہے، اس دور کے مشہور غزلگو شعرا نے نہ تو کوئی تذکرہ لکھا، نہ اردو زبان کا کوئی لغت مدون کیا، نہ تحقیق الفاظ پر کوئی رسالہ مرتب کیا، البتہ اس زمانے میں اردو زبان کی خدمت اور اردو شاعری کی اصلاح کا جو عام ولولہ پیدا ہوا، اس نے تصنیفات کا ایک ایسا سلسلہ مہیا کر دیا جس سے قدماء، متوسطین اور متاخرین شعرائے اردو کا دور خالی تھا، مثلاً

(۱) قدماء، متوسطین اور متاخرین شعرائے اردو کے دور میں شاعری کی حقیقت، شاعری کی اصلاح اور شاعری کے تنقیدی اصول کے متعلق ایک حرف بھی نہیں لکھا گیا تھا، تنقیدی حیثیت سے صرف چند رسالے لکھے گئے تھے، جن میں میر انیس، مرزا دبیر اور چند شعرائے لکھنؤ پر لفظی گرفتیں کی گئی تھیں، لیکن اس دور میں مولانا حالی نے شاعری کی حقیقت، شاعری کی اصلاح اور شاعری کے تنقیدی اصول پر مقدمۂ شعر و شاعری کے عنوان سے جو رسالہ لکھا اس کی نظیر گذشتہ دوروں میں نہیں مل سکتی، اور دور جدید میں اردو شاعری میں جو اصلاح و ترقی ہوئی وہ زیادہ تر اسی رسالے کا فیض ہے، اس کے بعد مولانا شبلی مرحوم نے موازنۂ انیس و دبیر کے نام سے انیس و دبیر کے کلام پر جو تنقیدی محاکمہ لکھا اس نے شاعری کے تنقید و اصلاح کے ایسے اصول قائم کر دیے جس کی طرف گذشتہ دوروں میں شعراء کا خیال بالکل رجوع نہیں ہوا تھا، شعر العجم کی چوتھی جلد میں انھوں نے شاعری کی حقیقت و لوازم پر جو کچھ لکھا ہے، وہ بھی عربی اور انگریزی زبان کے تنقیدی لٹریچر کا گویا نچوڑ اور اردو زبان میں ایک نئی چیز ہے، اس کے علاوہ دور جدید کے تمام شعرا کے دواوین پر جو تنقیدی مقدمے لکھے گئے ہیں، اور ان کے کلام پر جو تنقیدی مضامین شائع ہوئے ہیں، انھوں نے اس دور میں ایک ایسا تنقیدی لٹریچر پیدا کر دیا ہے، جس سے اردو شاعری کے گذشتہ دور بالکل خالی تھے، اس کے علاوہ خاص فن تنقید پر بعض مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، غرض یہ دور تنقیدی حیثیت سے گذشتہ دوروں پر خاص امتیاز رکھتا ہے۔

(۲) ایک اور حیثیت سے بھی یہ دور گذشتہ دوروں پر ترجیح رکھتا ہے، قدماء کے دور سے لیکر متاخرین کے دور تک تمام شعرا، یا مخصوص شعرا کے کلام کا کوئی انتخاب نہیں شائع کیا گیا تھا، حالانکہ ذوق سخن کی ترقی دینے کے لیے اس قسم کے انتخابات علم ادب کا ایک ضروری جزو ہیں، عربی میں ابو تمام نے شعرائے جاہلیت کے کلام کا جو انتخاب کیا ہے، اور

فارسی میں مرزا صاحب نے فارسی شعراء کے کلام کا جو منتخب مجموعہ تیار کیا ہے، وہ عربی اور فارسی شاعری کا عطر اور خلاصہ ہے، لیکن افسوس ہے کہ گذشتہ شعراء نے اس طرف بالکل توجہ نہیں کی، اور اردو لٹریچر اس قسم کے ادبی ذخیرہ سے محروم رہ گیا، لیکن دورِ جدید میں اس طرف خاص توجہ کی گئی، اور میر، سودا اور نظیر اکبرآبادی کے کلام کا انتخاب شائع کیا گیا، اور مولانا فضل الحسن حسرت موہانی نے بہت سے شعراء کے دواوین کے کلام کا ایک انتخاب شائع کیا، سب سے آخر میں ہندوستانی اکاڈمی الہ آباد نے "جواہر سخن" کے نام سے شعراء کے کلام کا ایک انتخاب ان کے مختصر حالات کے ساتھ کئی جلدوں میں شائع کیا ہے، لیکن بایں ہمہ اب تک کوئی ایسا مجموعۂ انتخاب نہیں شائع ہوا ہے جو اردو زبان کے ہر دور کے شعراء کے برگزیدہ کلام کا جامع ہو، تاہم اسکی داغ بیل پڑ چکی ہے، اور امید ہے کہ آیندہ ادبی کاموں کو جو ترقی ہوگی، اس کے سلسلے میں یہ ضروری اور مفید کام بھی انجام پائے گا،

(۴) گذشتہ دوروں میں اردو شعراء کے کلام کی کوئی شرح بھی نہیں لکھی گئی تھی، لیکن دورِ جدید میں اردو زبان کے مشکل پسند شعراء میں غالب کے دیوان کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، اور ان شرحوں میں اشعار کے معانی و مطالب کے ساتھ بہت سے ادبی اور تاریخی نکتے بھی بیان کیے گئے، مومن کا کلام بھی ابہام میں غالب سے کم نہ تھا، اس لیے ان کے کلام کی بھی شرح لکھی گئی، قدیم شعراء میں بہت سے اساتذہ ایسے گذرے ہیں جن کے دواوین اب تک شائع نہیں ہوئے ہیں، اور جن اساتذہ کے دواوین شائع ہو چکے ہیں وہ بھی ایسی مسخ صورت میں شائع ہوئے ہیں کہ ان کے کلام سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، لیکن دورِ جدید میں اس طرف کسی قدر توجہ کی گئی، اور مولانا فضل الحسن حسرت موہانی نے بہت سے اساتذہ کے کلام کو منتخب صورت میں شائع کیا، اور مولانا احسن مارہروی نے اردو کے سب سے پہلے دیوان شاعر ولی کا دیوان نہایت آب و تاب سے شائع کیا، سراج کا دیوان بھی شائع ہو چکا ہے، اور دکن کے متعدد

ادیبوں نے بہت سے دکنی شعراء کی مثنویاں شائع کی ہیں، اور میر کا دیوان بھی عمدہ شکل میں شائع ہو چکا ہے، سودا کے کلام کا انتخاب بھی شائع ہو چکا ہے، لیکن ابھی تک یہ ادبی کام پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچا ہے، مصحفی، انشاء، جرأت اور دوسرے اساتذہ کے دواوین نہایت مسخ شدہ حالت میں ملتے ہیں، اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ اس دور میں ان تمام اساتذہ کے دواوین نہایت دیدہ زیب صورت میں شائع کیے جائیں اور حسن صورت کے ساتھ ان کی معنوی حالت کی طرف بھی توجہ کی جائے، اگرچہ ان شعراء کا کلام مومن و غالب کی طرح پیچیدہ نہیں ہے، تاہم ان کے دواوین میں بھی بہت سے حل طلب اشعار ہیں، اس لیے ان کے خاص خاص اشعار کی شرح بھی کی جائے

(۵) نثر میں اس دور کا سب سے بڑا ادبی کارنامہ یہ ہے کہ شعرائے قدیم نے جو تذکرے لکھے تھے، وہ اس دور میں پہلے بالکل گمنامی کی حالت میں تھے، مولانا محمد حسین آزاد کے تذکرہ آبِ حیات میں جو غلطیاں نظر آتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے تک یہ تذکرے شائع نہیں ہوئے تھے، لیکن دورِ جدید میں نثر میں اردو زبان کا جو ادبی سرمایہ مہیا ہوا، اس کے سلسلے میں یہ تمام تذکرے شائع کر دیے گئے، میر، مصحفی، قائم، میر حسن اور دوسرے تذکرہ نویسوں کے تذکرے شائع ہو چکے ہیں، اور مولوی عبدالحی صاحب مرحوم نے ان ہی کی مدد سے اپنا تذکرہ گلِ رعنا لکھا ہے، اور اس میں مولوی محمد حسین آزاد کی بہت سی غلطیاں دکھائی ہیں،

یہ سچ ہے کہ خود اس دور کے مشہور غزل گو شعراء نے یہ تمام ادبی خدمتیں انجام نہیں دیں، تاہم زبان، لغت اور تذکروں کو چھوڑ کر علمی، تاریخی اور تنقیدی حیثیت سے علم و ادب کا جو سرمایہ اس دور میں مہیا ہوا ہے، اس سے گذشتہ دور بالکل خالی تھا،

(۶) لیکن ان خوبیوں کے ساتھ اس دور میں شاعری کی بعض نفرت انگیز صنفیں بھی پیدا ہوئیں، اور اس نے شاعری کی صاف و شفاف فضا کو بہت کچھ مکدر کر دیا، جس طرح دور قدیم میں ہجو کا کانٹا شاعری کے خوشنما گلدستہ میں نگاہوں کو کھٹکتا تھا، اسی طرح دور جدید میں نئے ادب کی ولادت باسعادت نے قلب و جگر میں ایسے نشتر چبھوئے ہیں کہ مہذب و شایستہ مذاقِ سخن رکھنے والے لوگ چیخ اٹھے ہیں، اس نئے ادب کا جنم بھومی روس ہے، اور وہیں سے یہ طفل نوخیز ہندوستان کی سیاحت کو آیا ہے، اور نثر و نظم دونوں پر اس کا اثر پڑا ہے، اور ایک غیر مہذب، فحش، غیر سنجیدہ لٹریچر پیدا ہو گیا، جس کے تین اہم جز ہیں:

(۱) خدا اور مذہب کا انکار،

(۲) شکم پرستی یعنی بھوکھ کی عام شکایت،

(۳) جنسی بھوکھ، یعنی شہوت پرستی کی عام اجازت،

اور ظاہر ہے کہ یہ ملحدانہ اور فاسقانہ لٹریچر کس قدر فحش اور نجس ہو گا، لیکن اس کے روک تھام کے لیے ہمت اور جد و جہد کی ضرورت نہیں ہے، اس میں خود بھولنے پھلنے کی صلاحیت نہیں ہے اور وہ آپ اپنی موت مر جائے گا،

شعر الہند حصہ اول

اس میں قدماء کے دور سے لیکر دور جدید تک اردو شاعری کے تمام تاریخی تغیرات و انقلابات کی تفصیل کیگئی اور ہر دور کے مشہور اساتذہ کے کلام کا باہم موازنہ و مقابلہ کیا گیا ہے، قیمت ہے ۴ر

شعر الہند حصہ دوم

اس میں اردو شاعری کے تمام اصناف یعنی غزل، قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ وغیرہ پر تاریخی و ادبی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے۔ قیمت: ۵ر

منیجر

فارابی کی منطق

از جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی یو پی

(۵)

نگاہ بازگشت | مسلمانوں میں منطق اور ارسطو کی کتب ہشت گانہ مترادف سمجھے جاتے تھے۔ اس لیے فارابی کے زمانہ بلکہ بو علی سینا سے پہلے تک منطق میں تدریس اور تصنیف کا مقصد ارسطو کی منطقی کتابوں کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر یا اختصار و تلخیص ہی سمجھا جاتا تھا، ان کتب ثمانیہ کے ساتھ فارابی کے وقت تک جو اعتنا کیا گیا اس کا مختصر گوشوارہ حسب ذیل ہے:

قاطیغوریاس (یا کتاب المقولات)۔ قاطیغوریاس کا قدیم ترین ترجمہ جس کا مبہم تذکرہ تاریخ میں محفوظ ہے، غالباً اموی عہد حکومت کے آخر میں ہوا تھا لیکن اس کا مترجم اور زمانہ ترجمہ دونوں مجہول ہیں،

عہد عباسی کے آغاز میں قاطیغوریاس کا ترجمہ عبد اللہ بن المقفع نے کیا تھا، اس کے بعد مہدی (۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ) کے زمانہ میں ابو نوح بن الصلت کاتب نصرانی نے اور ہارون (۱۷۰ھ - ۱۹۳ھ) کے زمانہ میں سلم صاحب بیت الحکمۃ نے اس کا ترجمہ کیا، غالباً یہ تراجم ابن الندیم کے علم میں نہ تھے یا اس کے زمانہ میں مشہور اور مروج نہ تھے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ آزاد تراجم ہوں یا قاطیغوریاس ارسطاطالیس کے ملخصات ہوں، کیونکہ ابن الندیم ابن المقفع کو قاطیغوریاس کے مختصر نگاروں میں محسوب کرتا ہے،

بہرحال ابن الندیم کی تصریح کے مطابق حنین بن اسحاق نے قاطیغوریاس کا عربی میں ترجمہ کیا، اور مندرجۂ ذیل لوگوں نے اس کا اختصار کیا،

(۱) جبیب بن بہریز (۲) الکندی: کتاب رسالۃ فی المقولات العشر (۳) احمد بن الطیب السرخسی: اختصار کتاب قاطیغوریاس (۴) ابوبکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی قاطیغوریاس (۵) اسحاق بن حنین: کتاب المقولات (۶) ثابت بن قرہ: اختصار قاطیغوریاس (۷) عبداللہ ابن المقفع: تفصیل اور برگذری،

قاطیغوریاس کی تفسیر فارابی سے پہلے ابوبشر متی نے (حسب تصریح ابن الندیم) کی تھی، متی کے استاد قویری نے بھی قاطیغوریاس کی تفسیر لکھی تھی (کتاب تفسیر قاطیغوریاس مشجر)۔ یونانی فلاسفہ میں سے جن لوگوں نے قاطیغوریاس کی تفسیر لکھی تھی ان کا تذکرہ کسی گذشتہ قسط میں ہوچکا ہے، ان میں سے فارابی کے زمانہ تک صرف ثامسطیوس کی تفسیر کے عربی ترجمہ کا ذکر ملتا ہے، جسے حنین ابن اسحاق نے کیا تھا (کتاب قاطیغوریاس علی رای ثامسطیوس)

باری ارمینیاس (یا کتاب العبارۃ): باری ارمینیاس کا قدیم ترجمہ عبداللہ بن المقفع کی جانب منسوب ہے۔ قاطیغوریاس کی طرح غالباً یہ بھی آزاد یا ملخص ترجمہ تھا، شاید اسی وجہ سے ابن الندیم کتاب الفہرست میں ابن المقفع کو باری ارمینیاس کے ملخص نگاروں کی فہرست میں ذکر کرتا ہے، ابن المقفع کے بعد ابونوح کاتب نصرانی نے (بعہد مہدی) اور پھر سلما صاحب بیت الحکمۃ نے (بعہد ہارون) باری ارمینیاس کے ترجمے کیے، مگر غالباً ابن الندیم کے زمانہ میں یہ گمنام ہوچکے تھے، کیونکہ وہ ان کا ذکر نہیں کرتا،

تیسری صدی میں اسحاق بن حنین نے باری ارمینیاس کا عربی میں ترجمہ کیا، اور ابن الندیم کے زمانہ میں اسحاق ہی کا ترجمہ مروج تھا، چنانچہ وہ باری ارمینیاس کے ترجمہ کیلئے صرف اسحاق ہی کا

نام لیتا ہے، اس جامع ترجمہ کے علاوہ مندرجۂ ذیل لوگوں نے اس کی تلخیص کی:

(۱) جبیب بن بہریز (۲) الکندی (۳) حنین بن اسحاق (۴) اسحاق بن حنین (۵) ثابت بن قرہ: جوامع کتاب باری ارمینیاس (۶) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب مختصر کتاب باری ارمینیاس (۷) ابوبکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی باری ارمینیاس (۸) مفسرین باری ارمینیاس میں فارابی سے پہلے دو شخصوں کا نام ملتا ہے، (۹) ابراہیم قویری: کتاب باری ارمینیاس مشجر (۱۰) ابوبشر متی بن یونس:

انالوطیقا الاولی (یا کتاب تحلیل القیاس): قاطیغوریاس اور باری ارمینیاس کی طرح انالوطیقا کا قدیم ترین ترجمہ بھی عبداللہ بن المقفع کی جانب منسوب ہے، ان تینوں (اور ایساغوجی کے) عبداللہ بن المقفع کے تراجم کا ایک بوسیدہ مخطوطہ سینٹ جوزف کالج بیروت میں موجود ہے (نمبر ۳۳۸) اس کا ۱۹۲۶ء میں جوزیہ فرلانی نے تعارف کرایا تھا، دوسرا مخطوطہ کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد میں موجود ہے، (نمبر ۱۷۹) یہ ۱۲۴۵ھ کا مکتوبہ ہے، تعجب ہے ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اس کا ذکر نہیں کیا، یہانتک کہ اس نے ابن المقفع کو انالوطیقا کے ملخص نگاروں میں بھی نہیں بتایا،

ابن المقفع کے بعد ابونوح نصرانی نے (بعہد مہدی) اور پھر سلما صاحب بیت الحکمۃ نے (بعہد ہارون الرشید) یحییٰ بن خالد البرمکی کے واسطے انالوطیقا کا عربی میں ترجمہ کیا، ابن الندیم نے ان دونوں ترجموں کا بھی ذکر نہیں کیا

تیسری صدی میں تیادورس نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا، جس پر حنین بن اسحاق نے اصلاح دی تھی، اس کے علاوہ مندرجۂ ذیل اشخاص نے انالوطیقا کی تلخیص کی،

(۱) ثابت بن قرہ: جوامع کتاب انالوطیقا الاولی (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب مختصر

کتاب انالوطیقا الاولیٰ (۳) ابوبکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی انالوطیقا الاولیٰ الی تمام القیاسات الحملیہ

فارابی سے پہلے مندرجۂ ذیل لوگوں نے انالوطیقا کی تفسیر لکھی تھی:

(۱) الکندی: تفسیر انالوطیقا۔

(۲) قویری: کتاب انالوطیقا الاولیٰ مشجر۔ (لیکن ارسطو کی کتبِ منطقیہ کی تفصیل میں ابن الندیم کہتا ہے کہ اس نے صرف اشکال ثلثہ تک تفسیر کی تھی)

(۳) ابوبشر متی: حسب تصریح ابن الندیم اس نے انالوطیقا کے دونوں مقالوں کی تفسیر کی تھی۔

اس کتاب کے سلسلے میں بعض متفرق توضیحات و شروح بھی لکھی گئی تھیں، مثلاً بطلیموس نے کتاب المجسطی کے آغاز میں ارسطو کے کسی قول کا حوالہ دیا ہے جو اس نے انالوطیقا میں لکھا تھا، کندی نے اس کی توضیح و تبیین پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا نام حسب ذیل ہے،

کتاب رسالۃ فی الابانۃ عن قول بطلیموس فی کتاب المجسطی عن قول ارسطاطالیس فی انالوطیقا۔

اسی طرح ابوبشر متی بن یونس نے انالوطیقا کے مقدمات کی توضیح میں ایک مستقل مقالہ لکھا تھا جس کا نام حسبِ ذیل ہے:

مقالہ فی مقدمات صدر بہا کتاب انالوطیقا،

یونانی فلاسفہ میں سے جن لوگوں نے انالوطیقا پر شروح لکھی تھیں ان کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے، ان میں سے ثامسطیوس کی شرح خصوصیت سے قابل ذکر ہے، اس کا ترجمہ ابوبشر متی بن یونس نے کیا تھا، ابن الندیم نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:

کتاب تفسیر الثلاث مقالات الاواخر من تفسیر ثامسطیوس

ابودیقطیقا (یا کتاب البرہان): ارسطاطالیس کی جان یہی کتاب ہے، مگر فارابی نے لکھا ہے کہ قدما میں ابودیقطیقا اور اس کے بعد کی کتابوں کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر کا رواج نہ تھا، اس رسم دیرینہ کے خلاف فارابی کہتا ہے کہ سب سے پہلے میں نے بغاوت کی، لیکن فارابی سے پہلے اسحاق بن حنین نے اسے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا، اور اسحاق کے سریانی ترجمہ سے فارابی کے پیشرو ابوبشر متی نے عربی میں ترجمہ کیا،

فارابی سے پہلے مندرجہ ذیل لوگوں نے کتاب البرہان کی تفسیر لکھی،

(۱) الکندی (۲) ابوبشر متی بن یونس

ان دو شخصوں کے علاوہ، ابن الندیم کہتا ہے کہ ابویحییٰ مروزی نے بھی کتاب البرہان میں کلام کیا ہے، نیز وہ قویری کی کتابوں میں بھی ایک کتاب کا ذکر کرتا ہے جس کا نام "کتاب انالوطیقا الثانی مشجر" ہے،

ابودیقطیقا کے ملخص نگاروں میں دو شخصوں کا نام ملتا ہے،

(۱) الکندی: کتاب رسالۃ بایجاز واختصار فی البرہان المنطقی (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب مختصر کتاب انالوطیقا الثانی،

طوبیقا (یا کتاب الجدل): طوبیقا کا قدیم ترین عربی ترجمہ غالباً مہدی (۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ) کے زمانہ میں ہوا تھا، جسے ابونوح کاتب نصرانی نے جاثلیق طیماثاؤس کی مدد سے کیا تھا، لیکن ابن الندیم کے زمانہ میں یہ ترجمہ موجود نہ تھا، یا کم از کم اس کا رواج نہیں تھا، اس زمانہ میں یحییٰ بن عدی کا ترجمہ مروج تھا، اور ابن الندیم نے اسی کو طوبیقا کا عربی مترجم بتایا ہے، یحییٰ ابن عدی فارابی سے متاخر ہے، اس سے پہلے طوبیقا کے پہلے سات مقالوں کا ابوعثمان دمشقی

نے اور آٹھویں مقالے کا ابراہیم بن عبد العزیز نے ترجمہ کیا تھا۔

فارابی سے پہلے ابوبشر متی بن یونس نے طوبیقا کی تفسیر لکھی تھی، مگر یہ صرف مقالۂ اولیٰ ہی کی تھی، یونانیوں میں سکندر افرودیسی اور امونیوس نے اس کی تفسیر لکھی تھی (جس کی تفصیل اپنے مقام پر مذکور ہو چکی ہے)۔ اسحاق بن حنین نے عربی میں اس تفسیر کا ترجمہ کیا تھا۔

مندرجۂ ذیل لوگوں نے طوبیقا کی تلخیص کی تھی۔

(۱) ثابت بن قرہ: نوادر مخطوط من طوبیقا (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب الی بعض اخوانہ فی القوانین العامۃ الاولیٰ فی الصناعۃ الدیالیقطیقیۃ ای الجدلیۃ علی مذہب ارسطاطالیس۔

سوفسطیقا (یا کتاب الحکمۃ المموہۃ)۔ سوفسطیقا کا تیوفیلی (غالباً مہدی کا رئیس المنجمین) نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا، اسی ترجمہ سے یحییٰ بن عدی نے عربی میں ترجمہ کیا، لیکن یحییٰ بن عدی فارابی سے متاخر ہے، دوسرا سریانی ترجمہ عبد المسیح ابن ناعمہ نے کیا تھا، اس ترجمہ سے ابراہیم ابن بکوس العشاری (زمانہ غیر معلوم) نے عربی میں بطریق اصلاح ترجمہ کیا تھا۔

الکندی نے سوفسطیقا کی تفسیر لکھی تھی (غالباً کتاب رسالۃ فی الاحتراس من خدع السوفسطائیین) دوسری تفسیر ابراہیم قویری نے لکھی تھی۔

سوفسطیقا کے سلسلے میں دو اور فاضلوں کے نام قابل ذکر ہیں۔

(۱) ثابت بن قرہ: کتاب فی اغالیط السوفسطائیین (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب سوفسطیقا لارسطاطالیس۔

ریطوریقا (یا کتاب الخطابۃ) ابن الندیم کا خیال ہے کہ پہلے اسحاق بن حنین نے ریطوریقا کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس نے احمد بن الطیب السرخسی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ریطوریقا کا ایک قدیم ترجمہ بھی دیکھا تھا، مگر اس کے زمانہ میں غالباً ابراہیم بن عبد اللہ کا ترجمہ مروج تھا، ریطوریقا

کسی شرح و تفسیر کا فارابی سے پہلے پتہ نہیں چلتا۔

ابوطیقا (یا کتاب الشعر): ابوطیقا کے سریانی ترجمہ سے ابوبشر متی بن یونس نے عربی میں ترجمہ کیا تھا، لیکن ابن الندیم کے زمانہ میں غالباً یحییٰ بن عدی کا ترجمہ زیادہ مروج تھا، فارابی سے پہلے ابوطیقا کی کسی تفسیر کا ذکر نہیں ملتا، ابن الندیم صرف اتنا کہتا ہے کہ الکندی نے اس کتاب کو مختصر کیا تھا۔

ایساغوجی (یا کتاب المدخل الی المنطق) ارسطو کی منطقی کتابوں کے علاوہ اس عہد کے منطقی ادب میں فرفوریوس کی ایساغوجی کو بھی خاص اہمیت حاصل تھی۔

حسب تصریح قاضی صاعد سب سے پہلے عبد اللہ بن المقفع نے ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ کیا تھا، بیروت کے مخطوطہ میں ابن المقفع کا یہ ترجمۂ ایساغوجی بھی موجود ہے، فرلانی کی عبارت جس نے اس مخطوطہ کا تعارف کرایا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ متاخرین یونانی شراح کے انداز پر ہے یعنی شروع میں (اوراق ۲-۱۲) ایک عام مقدمہ ہے جس میں فلسفہ کی تعریف اور تقسیم ہے، پھر (اوراق ۱۲-۲۰) کلیات خمسہ کی بحث ہے، پروفیسر پول کراؤس کی رائے ہے "ممکن ہے کہ اس ترجمہ کی اساس یحییٰ النحوی کی شرح ایساغوجی ہو"۔

مخطوطہ بیروت کے آخر میں جو توقیع ہے وہ حد درجہ سقیم ہے، لہذا یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا ابو نوح اور سلما نے بھی ارسطو کی کتب ثلثہ کی طرح ایساغوجی کا ترجمہ کیا تھا یا نہیں، بعد کے حکما و مترجمین میں ایساغوجی کے ترجمہ کے سلسلہ میں مندرجۂ ذیل اشخاص قابل ذکر ہیں:

(۱) ایوب بن قاسم الرقی: کتاب ایساغوجی (۲) ابو عثمان دمشقی: ایساغوجی۔

دوسرے لوگوں میں جنھوں نے ایساغوجی کے ایڈیشن مرتب کیے تھے حسب ذیل اشخاص مشہور ہیں:

(۱) الکندی: الکندی نے ایساغوجی کے دو ایڈیشن مرتب کیے تھے: (۱) کتاب رسالۃ فی

المدخل المنطقی باستیفاء المقول فیہ (۲) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی باختصار و ایجاز۔

(۲) احمد بن الطیب السرخسی:۔ سرخسی نے ایساغوجی کو مختصر کیا تھا، جس کا نام اختصار ایساغوجی لفرفوریوس ہے،

(۳) حنین بن اسحاق: حنین نے ایساغوجی کی تقریب و تسہیل کے لیے ایک تعارفی مقدمہ لکھا تھا، جس کا نام "مسائل مقدمہ لکتاب فرفوریوس المعروف بالمدخل و ینبغی ان یقرء قبل کتاب فرفوریوس کلاکر"

(۴) اسحاق بن حنین: کتاب ایساغوجی وہو المدخل الی صناعۃ المنطق

(۵) ثابت بن قرہ:۔ کتاب المدخل الی المنطق

(۶) قسطا بن لوقا:۔ قسطا نے اس سلسلے میں دو کتابیں لکھی تھیں: (۱) کتاب المدخل الی المنطق (۲) کتاب فی عبارۃ کتب المنطق وہو المدخل الی کتاب ایساغوجی،

(۷) ابوبکر محمد بن زکریا الرازی:۔ کتاب المدخل الی المنطق وہو ایساغوجی۔

(۸) ابوبشر متی بن یونس:۔ کتاب ایساغوجی لفرفوریوس وہو المدخل الی المنطق،

ان مترجمین میں سوائے ابوبکر رازی اور ابوبشر متی بن یونس کے سب لوگ ابوعثمان دمشقی (زمانہ ۳۰۲ھ کے قریب) سے مقدم ہیں، اس کے بعد مسٹر ڈنلپ (D. M. Dunlop) کی حسب ذیل رائے سے جو انھوں نے اسلامک کوارٹرلی (جولائی ۱۹۵۶ء) میں فارابی کی "کتاب ایساغوجی" کے تعارف میں دی ہے، میرے لیے اتفاق کرنا مشکل ہے

"فرفوریوس کی ایساغوجی کے سریانی میں بہت سے ترجمے ہوئے تھے، ان میں سے ایک حنین بن اسحاق کا تھا، لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ عربی میں ابوعثمان سعید بن یعقوب دمشقی سے پہلے کسی نے ایساغوجی کا ترجمہ کیا ہو۔"

بالخصوص قاضی صاعد اندلسی کی اس تصریح کے بعد کہ

فاما المنطق فاول من اشتہر بہ	رہا منطق تو جو شخص سب سے پہلے اس کے ترجمے
فی ہذہ الدولۃ عبد اللہ بن	کے لیے اس حکومت (خلافت عباسیہ) میں مشہور ہوا
المقفع الخطیب الفارسی کاتب	وہ عبد اللہ بن المقفع تھا، جو مشہور ایرانی خطیب
ابی جعفر المنصور فانہ ترجم	اور ابوجعفر منصور کا کاتب تھا، چنانچہ اس نے
..... ذالک المدخل الی کتاب	..... کتب منطق کے مقدمہ کو جو فرفوریوس
المنطق المعروف بالایساغوجی	صوری کے ایساغوجی کے نام سے مشہور ہے،
لفرفوریوس الصوری	ترجمہ کیا۔

اور جب کہ یہ ترجمہ ابھی موجود ہے۔ [سینٹ جوزف کالج بیروت مخطوطہ نمبر ۳۳۸ اور کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد مخطوطہ نمبر ۱۷۹]

ان کتب تسعہ کے علاوہ قدیم منطقی کتابوں میں جالینوس کی "کتاب البرہان" بہت زیادہ مشہور تھی، اس کے بعض مقالات کا حنین نے اور بعض کا جبریل بن بخت یشوع کے ایما سے ایوب نے عربی میں ترجمہ کیا تھا،

منطق کی ان ادبیات عالیہ کے ساتھ اعتنا کرنے کے علاوہ مسلمان منطقیوں نے اس فن پر مستقل کتب و رسائل بھی تصنیف کیے جن کی تفصیل مختلف مصنفین کی تصانیف کے ضمن میں اوپر مذکور ہو چکی ہے،

حافظ کا مذہب

از مولوی مرزا محمد یوسف صاحب استاد عربی مدرسہ عالیہ رامپور

"دیوان حافظ میں الحاق" کے عنوان سے ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کا ایک مبسوط مقالہ معارف [جنوری، فروری، مارچ ۱۹۵۷ء] میں تین قسطوں میں شائع ہوا ہے، دوسری قسط کا ذیلی عنوان "حافظ کا مذہب" ہے، اس مبحث کے شروع میں فاضل مقالہ نویس نے متنازع فیہ مسئلہ کی ایک تاریخ عبدالرحیم خلخالی سے لیکر ڈاکٹر معین مصنف "حافظ شیریں سخن" تک دی ہے، اس کے بعد انھوں نے حافظ کے تسنن کی تائید میں پانچ مزید قرائن دیے ہیں، مگر زیر بحث مسئلہ کا کوئی حتمی اور قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے، بلکہ مرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی کے الفاظ میں (بانذک تغیر) اتنے ہی پر اکتفا کیا ہے

"ما دلیلے بر تسنن یا تشیع شخص حافظ بنحو قطع و یقین در دست نداریم"۔

غالباً جن ارباب تحقیق کی مصنفات ڈاکٹر صاحب کے پیش نظر رہی ہیں، ان کے ذہن میں شیعہ کا تصور یہ تھا کہ خواہ مخواہ ببانگ دہل اپنے شیعہ ہونے کا اعلان کرتا اور خلفائے ثلثہ کو اعدائے دین اور غاصبین آل سید المرسلین کے نام سے یاد کرتا پھرے اور سنیوں کے ساتھ بغض و تعصب رکھے، اسی طرح سنی کا مفہوم یہ تھا کہ شیعہ کو دشمن دین اور رافضی کہے، حافظ کے عہد کو تو چھوڑیئے، اس زمانہ میں بھی جبکہ ہماری بدقسمتی سے مذہبی افتراق نے نہ صرف سنی و شیعہ بلکہ بریلوی و دیوبندی کے تعصب و تحزب کا فتنہ قائم کر دیا ہے، سنجیدہ تعلیمیافتہ طبقہ اس کو سخت ناپسند کرتا ہے کہ بریلوی دیوبندی کو کافر، دیوبندی بریلوی کو مشرک کہے یا شیعہ تبرا بازی کرے یا سنی شیعوں کو خارج از دین

قرار دیں، اسی حالت میں جبکہ اس زمانے میں افتراق مذہبی نے یہ شدت اختیار نہیں کی تھی، ہم اس تصریح کی توقع کیوں کر سکتے ہیں، آج بھی ایسے بریلوی حضرات ملیں گے جو مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کی دل و جان سے عزت کرتے ہیں، اور ایسے دیوبندی حضرات کی بھی کمی نہیں ہے جو مولانا فضل حق خیرآبادی کی علمی و وطنی خدمات کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، جب آج یہ رواداری موجود ہے تو پھر صفوی دور کے قبل ایران میں اسے کیوں مستبعد سمجھا جائے، اگر "تحفۂ اثنا عشریہ" کا ایک عقیدتمند شاگرد "عبقات" لکھ سکتا ہے تو قاضی عضد اور میر سید شریف کے شاگرد کے شیعہ ہونے میں کیا محال عقلی لازم آتا ہے، حالانکہ میر سید شریف کا تسنن و تشیع خود بحث طلب ہے،

غرض جتنے معیار حافظ کے تسنن و تشیع کے اثبات کے لیے وضع کیے گئے ہیں، باستثنائے داخلی شہادت کے سبھی ناقابل اعتماد ہیں اور ان ارباب تحقیق نے کوئی صحیح طریق کار اختیار نہیں کیا، پھر مسئلہ کے غیر داخل ہونے کی بنا پر یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ حافظ مذہبی امتیاز سے بلند تھے، ان کا کوئی مذہب ہی نہ تھا، مذہب کی جان اعلان نہیں بلکہ ایقان ہے، اس لیے قزوینی کا یہ کہنا کہ

در ہر صورت کسے کہ مشربش این بودہ کہ

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ چوں ندید ند حقیقت رہ افسانہ زدند

البتہ مستبعد است کہ بمذہبے دون مذہبے تقیدے داشتہ یا نسبت بتشیع یا تسنن تعصبے ہو ورزیدہ است"[1]

صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص مذہبی تفریق سے بالاتر ہے تو اس سے صرف یہی مراد ہوتی ہے کہ وہ معاشرتی اعتبار سے رواداری کی بلند سطح پر فائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی مذہب پر عقیدہ نہیں رکھتا،

---

[1] بحث مقالہ قزوینی ص ۴۳،

حافظ یقیناً مسلمان تھے، اس کے بعد سوال یہ رہ جاتا ہے کہ وہ سنی تھے یا شیعہ، یا ان دونوں
مذہبوں کے علاوہ کسی تیسرے مذہب کے پابند تھے، یا سرے سے ان کا کوئی مذہب ہی نہ تھا،

آخری احتمال ناقابلِ تسلیم ہے: "کلی کا تحقق ہمیشہ اپنی جزئیات ہی میں ہوتا ہے"۔ محض اس قسم
کی رواداری سے کہ

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ — چو ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ وہ ان "ہفتاد و دو ملت" میں سے کسی میں شامل نہ تھے، ہاں جس چیز کے
وہ مخالف تھے وہ تعصب اور مذہبی پندار تھا جس کی بنا پر ایک فرقہ تنہا اپنے کو برسرِ حق اور دوسرے
کو خاطی بلکہ کافر سمجھتا ہے، چنانچہ عبد الرحیم خلخالی نے دیوان حافظ کے مقدمے میں اس عہد کے مذہبی پندار
کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"در قرن ہشتم ہجری کہ تعصبات جاہلانہ در شدت غلیان، ناز و کرشمہ ہائے عوام زیبا
در اوج کمال و خانقاہ و صومعہ پر از خرقہ پوشان و معرفت فروشان بود۔"

واقعہ یہ ہے کہ خواجہ حافظ کے اس قسم کے مقولے ان کی رمزیہ نگاری کے آئینہ دار ہیں، حافظ کو
اپنے معاصرین کی ادعائیت اور "ہمچو من دیگرے نیست" پر ضرب کاری لگانا ہے، اس کے لیے انھوں نے
یہ مرموز اندازِ بیان استعمال کیا ہے،

رہا تیسرا احتمال تو تسنن و تشیع کے علاوہ کسی اور مذہب کی پیروی کا ان کے متعلق کوئی مدعی
نہیں ہے، قرائن بھی اس کے متقضی ہیں، "ہفتاد و دو ملت" میں سے ان دو مذہبوں کے علاوہ کسی تیسرے
مذہب کی پیروی کے لیے: خود خواجہ حافظ مدعی ہیں نہ ان کے شراح و سوانح نگار، اور نہ ان کے
کلام کا مطالعہ دیگر فرقوں سے ان کے انتساب کی اجازت دیتا ہے،

اس لیے صرف پہلے دو احتمالات رہ جاتے ہیں، حافظ کا تسنن یا تشیع۔ اس کا تصفیہ صرف

خارجی اور داخلی شہادت سے ہو سکتا ہے، خارجی شہادت کی بھی دو شکلیں ہیں: (۱) مورخین و تذکرہ
نویسوں کی تصریحات (ب) قرائن،

تاریخ و تراجم کی تصریحات

حافظ کے مذہب کے باب میں قدیم مورخین اور تذکرہ نویسوں نے کوئی صراحت
نہیں کی ہے، عہد صفوی اور اس کے بعد کے تذکرہ نویسوں کی تصریحات تاریخی تحقیق کے اصول سے
ناقابلِ اعتنا ہیں، کیونکہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ مابہ النزاع بن گیا تھا، اس لیے ان کے بیانات پر اعتماد
کرنا خطرے سے خالی نہیں ہے،

قدیم سوانح نگاروں کے سلسلہ میں محمد گل اندام کا مقدمہ دیوان حافظ پیش کیا جاسکتا ہے،
لیکن اس میں بھی حافظ کے شیعی المذہب ہونے کی صراحت نہیں ہے، البتہ خود محمد گل اندام کے
شیعی ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے، یعنی نعت رسول کے بعد خلیفۂ چہارم کی یہ منقبت

"خصوصاً امام المغارب والمشارق و جامع اصناف المعارف والحقایق، قائل کلمۂ انا
کلام الناطق اسد اللہ الغالب علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والتحیۃ والاکرام"۔

لیکن خود محمد گل اندام کی شخصیت متنازعہ فیہ ہے، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، بہرحال اس اقتباس
سے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ محمد گل اندام شیعی تھے، اس کے بعد یہ استدلال کہ

"چونکہ وہ حافظ کے بڑے مقرب تھے اس اعتبار سے قیاس ہوتا ہے کہ حافظ کا بھی یہی
مذہب رہا ہوگا"[1]

محض قیاس ہے، اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے،

قرائن و احتمالات

حافظ کے تشیع کے سلسلے میں دو قرینے پیش کیے گئے ہیں:

(۱) محمد گل اندام کا شیعہ ہونا واضح ہے اور چونکہ وہ حافظ کے بڑے مقرب تھے اس سے

---

[1] معارف ص ۹

قیاس ہوتا ہے کہ حافظ کا بھی یہی مذہب رہا ہوگا۔"

(۲) "تصوف کے تقریباً تمام سلاسل حضرت علیؓ پر ختم ہوتے ہیں، حافظ عارف ہونے کی وجہ سے خاندان اہل بیت سے بہت زیادہ عقیدت رکھتے تھے۔"

پہلے قرینے کے سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں:

اولاً: محمد گل اندام کی شخصیت محتاج تصدیق ہے، قزوینی نے اس کے قطعی الثبوت ہونے کے دعوے پر سخت ترین الفاظ میں جرح کی ہے،

"این فقرہ یعنی اینکہ در ہفت نسخہ از یازدہ نسخہ ازیں مقدمہ ابداً اسمے از جامع دیوان حافظ بنا بر مشہور دریں او اخر محمد گل اندام نامی بودہ بردہ نشدہ بدون ہیچ شک و شبہہ تولید شک عظیمے در صحت و اصالت نام محمد گل اندام می نماید و این احتمال را در ذہن تقویت می نماید کہ شاید این نام الحاقی باشد از یکے از متاخرین گمنام۔"[1]

بظن قوی محمد گل اندام یا تو فرضی نام ہے یا لوگوں کی اختراع یا کسی متاخر شخص کا نام ہے جس نے اپنی اہمیت کے اظہار کے لیے خواجہ حافظ کے تقرب کا ادعا کیا ہے۔

ثانیاً: جس عبارت سے محمد گل اندام کی تشیعت کا دعوی کیا جاتا ہے وہ غالباً الحاقی ہے، کیونکہ قدیم نسخے اس سے خالی ہیں، مرزا محمد بن عبد الوہاب کا کہنا ہے

"بدون شک الحاقی باشد از متاخرین در عہد صفویہ بقصد اینکہ خواجہ را نظر بہ بعض مصالح شیعہ قلمداد کنند۔"[2]

اس لیے ان احتمالات ضعیفہ پر استدلال کی جو عمارت قائم کی جائے گی۔ بناء الفاسد علی الفاسد کی مصداق ہوگی۔

---

[1] معارف ص ۹۲ [2] ایضاً

ثالثاً: اگر بسبیل التنزل یہ مان بھی لیا جائے کہ محمد گل اندام شیعہ تھے اور حافظ کے مقرب تھے تب بھی اس سے یہ ثابت کرنا کہ خواجہ حافظ بھی شیعی تھے، اس کلیہ پر موقوف ہے کہ ایک شیعی اتنا تنگ نظر اور متعصب ہوتا ہے کہ کسی غیر شیعی کا مقرب خاص اور عقیدتمند نہیں ہو سکتا، مگر یہ ایسا دعوی ہے جس کی تصدیق کوئی بھی نہیں کر سکتا۔

دوسرا قرینہ بوجوہ ذیل حد درجہ سقیم ہے۔

اولاً: یہ کلیہ غلط ہے کہ تمام سلاسل صوفیا حضرت علیؓ پر ختم ہوتے ہیں، کیونکہ اویسیہ براہ راست بلا کسی واسطے کے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کرتے ہیں، خاندان نقشبندیہ حضرت صدیق اکبرؓ کے توسط سے رسالت پناہؐ تک پہنچتا ہے۔ بقیہ سلاسل حسن بصری رضی اللہ عنہ کی وساطت سے حضرت مولا علی کرم اللہ وجہہ الکریم تک پہنچنے کے قائل ہیں۔

ثانیاً: حافظ کا عارف ہونا خود متنازعہ فیہ ہے، ایک گروہ کا کہنا ہے کہ وہ عارف کامل تھے اور ان کا "قدح بادہ" جس کے لیے وہ فرماتے ہیں

سالہا دل طلب جام جم از ما می کرد　　آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا می کرد

دیدمش خرم و خنداں قدح بادہ بدست　　واندراں آئینہ صد گونہ تماشا می کرد

گفتم ایں جام جہاں بیں بتو کے داد حکیم　　گفت آں روز کہ ایں گنبد مینا می کرد

"بادہ معرفت" کا چھلکتا جام ہے جس کے لیے ابن الفارض نے کہا تھا،

شربنا علی ذکر الحبیب مدامۃ　　سکرنا بہا من قبل ان یخلق الکرم

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان کا "قدح و بادہ" "بادہ عنبی" کا ساغر لبریز ہے، جس کے لیے کسی نے کہا ہے

مغاں کہ دانۂ انگور آب می سازند　　ستارہا می شکنند آفتاب می سازند

اور جس سے وہ پیری میں تائب ہو گئے تھے۔

چوں پیر شدی حافظ از میکدہ بیروں شو — رندی و ہوسناکی در عہد شباب اولیٰ

اس لیے ان کا عرفان مسلم الثبوت نہیں ہے، اور ظاہر ہے کسی متنازع فیہ مقدمہ پر کسی استدلال کی عمارت قائم نہیں کیجا سکتی۔

ثالثاً: اس غیر منطقی استدلال سے بھی زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ حافظ کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا اہلبیت اطہار سے عقیدت تھی، لیکن اس سے تو خارجی و ناجی کے سوا کسی مسلمان کو انکار نہیں اہل بیت کی محبت و عقیدت تو جزو ایمان ہے، اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ خواجہ حافظ خارجی یا ناجی نہیں تھے، اور اس کا کوئی مدعی نہیں ہے، رہا تسنن کو خارجیت یا ناجیت کا مترادف سمجھ لینا تو یہ نہ صرف سنیوں بلکہ حقائق و واقعات اور تاریخ پر ظلم عظیم ہے، واقعہ یہ ہے کہ شیخین کی تعظیم و ختنین کی تکریم تسنن کا امتیازی شعار ہے، کوئی خطبہ ایسا نہیں ہے جس میں حضرت مولا علی، حضرات حسنین اور حضرت سیدہ زہرا رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سلام اور کوئی نماز نہیں جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی آل پاک پر درود نہ بھیجا جاتا ہو، اس استدلال سے جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ تمام صوفیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور اہل بیت اطہار سے عقیدت رکھتے ہیں، لیکن یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عقیدت رکھنے والے سب شیعہ ہوتے ہیں، چنانچہ اہل سنت والجماعت حضرت علیؓ سے اور اہل بیت سے حسن اعتقاد کے باوجود شیعہ نہیں ہیں۔

یہ واضح رہے کہ صوفیائے کرام کی جماعت کو خود شیعہ بھی شیعوں میں شمار نہیں کرتے، اس بنا پر خواجہ حافظ کا عرفان اور ان کا تصوف ان کے سنی یا کم از کم غیر شیعی ہونے کے لیے کافی سند ہے،

ان دو قرینوں کے مقابلے میں خواجہ حافظ کے سنی ہونے کے سلسلے میں مندرجہ ذیل قرائن پیش کیے گئے ہیں، جو مذکورۃ الصدر دو قرینوں سے بھی زیادہ کمزور اور واہی ہیں۔

(۱) "حافظ کے زمانے میں اہالی فارس مذہب تسنن کے پیرو تھے، نیز امراء و ملوک خلفائے عباسیہ کا خطبہ پڑھتے تھے۔"

(۲) "حافظ نے جن جن بزرگوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر بطور یقین اہل سنت تھے اور کسی ایک کا بطور گمان بھی شیعہ ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔"

(۳) "جتنے عرفا سے حافظ کے روابط کا پتہ چلتا ہے وہ سب اہل تسنن تھے۔"

(۴) "حافظ کے اساتذہ سنی المذہب تھے۔"

(۵) "حافظ نے جن کتابوں کے ساتھ تدریس یا تحشیہ کے فرائض انجام دیے وہ سنی دینیات سے تعلق رکھتی ہیں۔"

(۶) "حافظ نے بعض شاعروں کے مصرعوں پر گرہیں لگائیں، منجملہ ان کے یزید کے ایک مصرعہ کو الٹ کر اس کی تضمین کی۔"

ان قرائن کی بنا پر کوئی قطعی فیصلہ کرنا تو درکنار انھیں قوی قرائن بھی قرار نہیں دیا جا سکتا، اسکی تفصیل یہ ہے:

(۱) پہلی دلیل کے مؤثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ایک سنی ملک میں غیر سنی بس ہی نہ سکتا ہو لیکن واقعات اس کی تکذیب کرتے ہیں، امویوں کی وسیع سلطنت میں جابجا شیعہ آباد تھے، اور محض شیعہ ہونے کی بنا پر ان کے ساتھ کوئی سختی نہ کیجاتی تھی، اگر وہ حکومت کے خلاف کوئی سازش کرتے تو تادیبی کارروائی کی جاتی تھی، اور اس میں سنی اور شیعہ کا کوئی امتیاز نہیں تھا، جب امام زید بن علی بن حسین ہشام اموی کے خلاف اٹھے تو ان کی ناکامی کے بعد جہاں ان کے شیعی المذہب ساتھی عتاب میں آئے، سنی المذہب عقیدتمند بھی خلیفہ کے غیظ و غضب کا شکار ہوئے اور حضرت امام ابو حنیفہ تک تازیانوں کی سزا سے نہ بچ سکے۔

یہی حال عباسی عہد میں تھا، اور محض شیعہ ہونے کی بنا پر کسی شیعی سے تعرض نہ ہوتا تھا اور

سیاسی اختلاف کی شکل میں سنی اور شیعہ کی کوئی تمیز نہ ہوتی تھی، چوتھی صدی میں بشاری مقدسی نے دنیائے اسلام کا سفر کیا ہے اور ہر جگہ کی مذہبی حالت لکھی ہے، اس کی تفصیل تو موجب تطویل ہوگی مگر اس سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اس سنی حکومت میں جگہ جگہ شیعہ آباد تھے اور کثرت سے آباد تھے، آخری خلیفہ مستعصم باللہ کے زمانے میں بغداد کے بڑے بڑے محلے شیعوں کے تھے،

یہی حالت بعد کے سلاطین کے عہد میں رہی، یہانتک کہ صفویوں کے مذہبی تعصب کے باوجود سنی ممالک میں شیعی آباد تھے، حتی کہ ترکی سلطنت میں بھی ان کی آبادی تھی۔

ہندوستان میں اکبر کا عہد حکومت تو چھوڑ دیجیے بعد کے حکمرانوں بالخصوص عالمگیر کے زمانہ میں اکثر امراء شیعی المذہب تھے، اور انھیں ہر طرح کی آزادی تھی،

غرض ملک کا عام مذہب سنی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہاں کا ہر فرد سنی ہو،

اسی طرح امراء و ملوک کا خطبہ میں عباسی خلفاء کا نام لینا ان کے سنی المذہب ہونے کی دلیل قطعی نہیں ہے، سندھ کے قدیم عباسی گورنر عمر بن حفص "ہزار مرد" اور ہشام بن عمر تغلبی دونوں سادات کے طرفدار تھے، باینہمہ خطبہ عباسی خلیفہ کا پڑھتے تھے، آل بویہ کی شیعیت نور وز روشن کی طرح ظاہر ہے، وہ صرف خود شیعہ بلکہ شیعیت کے علمبردار تھے، مگر خطبہ آخر وقت تک عباسی خلیفہ کا ہی پڑھتے رہے۔

غالباً ڈاکٹر معین کا رجحان بھی اسی جانب ہے جس کی طرف ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اشارہ کیا ہے

"اہل فارس کے مذہب سے حافظ کے مذہبی معتقدات کا صحیح تعین نہیں ہو سکتا"

اس کے بعد انھوں (ڈاکٹر معین) نے اس دلیل پر تاریخی نقض وارد کیا ہے، جو ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:

"اس کے علاوہ الجائیتو سلطان نے اپنے دور حکومت میں (۷۰۳ھ۔۷۱۶ھ) تشیع کو

ایران کا سرکاری مذہب قرار دیا تھا، اور اس کے زمانے میں شیعہ علماء و عرفاء بھی موجود تھے جن میں شیخ صفی اردبیلی، علاء الدولہ سمنانی، امیر سید علی ہمدانی قابل ذکر ہیں"۔

ڈاکٹر معین کے اس تاریخی نقض پر ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے حسب ذیل تبصرہ فرمایا ہے:۔

"اولجائتو (خدابندہ) [۷۰۳ھ۔۷۱۶ھ] چھ سال تک حنفی مذہب کا پیرو رہا، ۷۰۹ھ میں اس نے خلفائے ثلثہ کے نام سکہ اور خطبہ سے خارج کیے (تاریخ مفصل ایران ص ۴۰۶) اور آخر میں پھر مذہب تسنن اختیار کر لیا" "در آخر عمر امر داد کہ نام خلفاء را در سکہ و خطبہ داخل کنند" (تاریخ ایران ص ۳۱۸ [نیز ملاحظہ ہو سفر نامۂ ابن بطوطہ ص ۱۵۴]) گویا اپنی ۱۳ سالہ حکومت کے زیادہ حصے میں وہ مذہب تسنن ہی پر چلا، درمیان میں چند سال کے لیے شیعہ ضرور ہو گیا تھا"۔

لیکن یہ تبصرہ خود محل نظر ہے، کیا اچھا ہوتا کہ اس سرسری فیصلے سے قبل اگر ڈاکٹر صاحب آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں ایران کے اندر جو مذہبی نزاعات بالخصوص دربار میں جو فرقہ وارانہ مناظرے برپا تھے انھیں مطالعہ فرما لیتے، واقعہ یہ ہے کہ اولجائیتو سلطان نے تسنن کے بجائے تشیع کسی وقتی جذبہ کے تحت اختیار نہیں کیا تھا، اور نہ یہ اس کی خود رائی کا نتیجہ تھا، بلکہ اس نے پورے غور و فکر کے بعد ایسا کیا تھا، اس لیے اس کے اثرات بھی زیادہ قوی اور دیر رس تھے، اس مذہبی انقلاب کے متعلق حافظ آبرو نے جو خود سنی المذہب (شافعی) ہیں زبدۃ التواریخ میں لکھا ہے کہ الجائیتو سلطان کے تخت نشین ہونے پر اس کے حنفی درباریوں نے اسے حنفیت کی طرف مائل کر دیا، اس سے وزیر اعظم خواجہ رشید الدین کو جو شافعی المذہب تھا، بڑا صدمہ ہوا، اور ان کی سفارش سے بادشاہ نے نظام الدین عبد الملک مراغی کو کہ معقول و منقول میں یگانہ روزگار تھے، تقرب خاص بخشا اور وہ علمی مجالس میں حنفیوں پر الزام قائم کرنے لگے۔ احناف نے بخارا سے صدر جہاں بخاری کو بلایا، ایک دن بعد نماز جمعہ بادشاہ کے سامنے ایک نہایت ہی رکیک مسئلہ میں دونوں میں مناظرہ ہوا،

جس کی رکاکت سے نہ صرف بادشاہ ہی ناراض ہوا، بلکہ امرائے دربار کو بھی سخت کراہت ہوئی، اور اولجائتو نے تہیہ کرلیا کہ ان دونوں مذاہب کو ترک کردے، مگر بعد میں امیر طرمطا کے کہنے سننے اس نے شیعہ مذہب اختیار کرلیا،

حافظ ابرو کی تصریح سے ظاہر ہے کہ اولجائتو کا یہ انقلاب مذہبی کسی فوری جذبے کا نہیں بلکہ چھ سال کے غور و خوض کا نتیجہ تھا، ایک جانب امرائے تاتار اپنے اسلام لانے پر نادم تھے:

"این چہ کار بود کہ ما کردیم دیاسا و یسون چنگیز خاں و پدران خود بگذاشتیم و بدین عرب درآمدیم کہ چندیں قسم منقسم است و ایں رسوائی میان ایشان قائم کہ با مادر و خواہر و دختران خود حرکت می کنند و با دین اسلاف خود میرویم"

دوسری جانب اولجائتو سلطان فقہا کے ان رکیک مناظروں کے باوجود ترک اسلام نہیں کرنا چاہتا تھا:

"سلطان دریں فکر و تردد بود و با ایناقان می گفت کہ در دین اسلام و ادائے طاعات و عبادات کلفت بسیار کشیدہ ایم ترک اسلام چوں تواں کرد"

اس لیے بیچ کا راستہ یہی تھا کہ احناف و شوافع دونوں سے بیزار ہوتے ہوئے بھی دین اسلام کا دامن ہاتھ سے نہ دے، اس کے لیے اس کا مصاحب طرمطا اسے شیعہ مذہب قبول کرنے کے لیے آمادہ کررہا تھا،

"دراں اثنا، تحریر امیر طرمطا عرضہ داشت کہ غازان خاں کہ اعقل و اکمل جہانیاں بود بسبب تتبع ایں اعتقادات میل بمذہب شیعہ فرمود، سلطان را ہماں باید کرد"

اسی دوران میں علمائے شیعہ نے اپنے مذہب کی تائید اور مذہب اہل سنت کی تردید کرنا شروع کی

"در اثنائے آں حال سید تاج الدین آوجی با جمع از ائمہ شیعہ بحضرت آمدند و زبان وقیعت در مذہب اہل سنت و جماعت کشیدند و دائماً پادشاہ را بمذہب شیعہ تحریض میکردند"

یہاں تک کہ ۷۰۹ھ میں بادشاہ نجف اشرف زیارت کے لیے گیا، جہاں اس نے ایک خواب دیکھا اور

اس کی تعبیر کے نتیجہ میں شیعہ مذہب اختیار کرلیا۔

"پادشاہ دریں سال سنہ تسع و سبعمائۃ عزیمت بغداد فرمود و از انجا بزیارت مشہد امیرالمومنین علی کرم اللہ وجہہ رفت اتفاقاً آنجا خوابے دید کہ دلالت میکرد بر تقویت دین مسلمانی چوں صورت واقعہ با امرا باز گفت امرائے تشیع کہ میل آں طریقہ داشتند سلطان را تحریض تمام کردند بر اختیار مذہب تشیع و سلطان مذہب شیعہ اختیار نمود"

اس کے بعد خطبہ و سکہ سے خلفائے ثلثہ کے نام خارج کردیے گئے، مذہب امامیہ کے شعائر پر عمل کیا گیا اور شیعہ مذہب کے علما، باہر سے بلائے گئے:

"حکم رفت کہ در تمامت مملکت ایران زمین خطبہ کنند و نام صحابہ سہ گانہ در خطبہ نخوانند بر نام امیرالمومنین علی و امام حسن و امام حسین علیہم السلام اختصار نمایند و در سنہ تسع سبعمایۃ تعیین سکہ کردند و از نام صحابہ بنام امیرالمومنین علی اختصار نمودند و حی علی خیر العمل در اذان اظہار کردند و در تمامت ممالک اولجائتو سلطان ایں معنی منتشر شد الا در قزوین و مذہب جمہور شیعہ رونقے و رواجے تمام گرفت و ائمہ ایں طائفہ را از اطراف طلب داشتند"

ظاہر ہے کہ یہ ایک استبداد پسند حکمراں کی وقتی خود رائی نہیں ہے، بلکہ چھ سال کے غور و خوض کا نتیجہ ہے، اس لیے اس نے ایران میں تشیع کو مستحکم اور جاگزیں کرنے کے لیے ہر امکانی کوشش کی، اور اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے اکابر شیعی علما، کو بلا کر نوازا، مثلاً شیخ جمال الدین حسن بن المطہر الحلی، ان کے صاحبزادے مولانا فخرالدین اور مولانا محمد بن محمود الآملی وغیرہم،

اس تفصیل کے بعد اس قول کی سخافت ظاہر ہے کہ "اولجائتو (خدابندہ) چھ سال تک حنفی مذہب کا پیرو رہا" وہ اس دوران میں حنفی مذہب کی پیروی سے راہ فراموش کرتا رہا،

ڈاکٹر صاحب نے عباس اقبال کا یہ قول:

"در اواخر عمر دوبارہ امر داد کہ نام خلفا را در سکہ و در خطبہ داخل کنند"

تو "تاریخ مفصل ایران" سے نقل کیا، مگر اوپر کی عبارت جس سے مذہب امامیہ کی اشاعت میں انکا شغف وانہماک ظاہر ہوتا ہے، نقل کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی، عباس اقبال آشتیانی نے "اولجائتو و مذہب شیعہ" کے عنوان سے غالباً "زبدۃ التواریخ حافظ ابرو" سے ان وجوہ واسباب کو مفصل نقل کیا ہے، انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ

اولجائتو مدت سہ ماہ در حال تردید و فتور بود و نمی توانست تصمیم اختیار کند چہ مدتے از عمر خود را با اخلاص باجرائے آداب و احکام اسلامی گذرانیدہ بود و نمی توانست برخلاف میل قلبی و وصیت برادر یک بارہ از آں منحرف شود" (تاریخ مفصل ایران ص ۳۱۵ سطر ۵-۷)

اولجائتو نے کسی انہماک و توجہ سے تشیعت کی نشر و اشاعت میں حصہ لیا، عباس اقبال نے لکھا

"اولجائتو برائے اشاعہ عقائد شیعہ امر داد کہ پیشوایان ایں مذہب را از اطراف جلب کنند و مدارس مخصوص برائے تعلیم اصول و عقائد فرقہ شیعہ ترتیب دہند۔" (ص ۳۱۶، سطر ۲-۱۱)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تشیعت کی جانب اولجائتو کا میلان زیادہ سے زیادہ مستحکم اور اہل سنت کا اثر و رسوخ کم سے کمتر ہوتا گیا،

"اقبال و توجہ اولجائتو بمذہب شیعہ از ہر طرف علمائے ایں مذہب را بر آں داشت کہ بار دو میایند و بیشتر از پیشتر سلطان را بسمت مذہب تشیع مائل کنند و بکوشند تا با دلائل کلامی و شواہد دیگر ایمان او را محکم سازند و راہ نفوذ ائمہ اہلسنت را سد نمایند" (ص ۳۱۶، س ۱۷-۲۰)

آگے چل کر آشتیانی نے لکھا ہے۔

"در عہد اولجائتو بہ تدریج بر اثر مصاحبت علامہ حلی و نقبائے مشہد طوس و سایر علمائے شیعہ در قبول ایں مذہب راسخ تر شد و ہر قدر اہل تسنن بعد با سعی کردند کہ او را برگردانند و نفوذ

شیعیان را کم کنند آن را بنیاد نند بلکہ برخلاف مذہب شیعہ رونق بسیار یافت" (ص ۳۱۷، سطر ۴-۷)

آقائے آشتیانی کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولجائتو نے تشیعت کو مملکتی مذہب بنانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی، اس کے آخر عمر میں سنیت بحال کرنے کے متعلق ان کا قول تو معلوم نہیں اس کا ماخذ کیا ہے، لیکن چونکہ اس سے اوپر انھوں نے سفرنامۂ ابن بطوطہ کا ترجمہ دیا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ عباس اقبال کا ماخذ اس قول کے بارے میں ابن بطوطہ ہے، ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے بھی لکھا ہے: "مشہور مورخ ابن بطوطہ نے قاضی مجد کے بڑے دلچسپ حالات درج کیے ہیں"، ابن بطوطہ کا سفرنامہ واقعی بڑا دلچسپ ہے، ابن بطوطہ کی دینداری و دیانتداری مسلم مگر وہ بہرحال ایک سیاح تھا اور سیاحوں کی جو مخصوص "نفسیات" ہوتی ہے، اسے اس سے بعد نہیں سمجھا جاسکتا، اسے کشف و کرامات کے سننے اور نقل کرنے میں بڑا مزا آتا تھا، اور یہ واقعہ بھی قاضی مجدالدین کی کرامات کے اثبات کے لیے لکھا ہے، جن سے اس کو غیر معمولی عقیدت تھی، لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ ابن بطوطہ نہ اس واقعہ کا عینی شاہد ہے، نہ اس کے سیاحت ایران کے زمانے میں یہ واقعہ ہوا، وہ اس واقعہ کے تیس چالیس سال بعد شیراز میں قاضی مجدالدین سے ملا تھا، یہ بھی واضح رہے کہ قاضی صاحب نے اس سے یہ واقعہ نقل نہیں کیا، صرف دوسرے عقیدت کیشوں سے سنا تھا، پھر جس انداز میں ابن بطوطہ نے یہ واقعہ تحریر کیا ہے، وہ تاریخ سے زیادہ ڈرامہ کی حیثیت رکھتا ہے، اگر یہ تاریخی واقعہ ہے تو تعجب ہے کہ مورخین و وقائع نویسوں نے ایسے خارقِ عادت واقعہ کو نقل نہیں کیا، اور تو اور حافظ ابرو نے بھی جو ایک دیندار شافعی المذہب سنی ہیں اور جنھوں نے اس انقلاب کی تفاصیل بڑی شرح و بسط سے بیان کی ہیں اسے نظر انداز کر دیا، اس سے قطع نظر کہ ابن بطوطہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشیعت ایک دن کے لیے بھی ایران کا مملکتی مذہب نہیں بنی، اس کا ماحصل یہ ہے:

علامہ حلی شیعی کے ورغلانے سے اولجایتو نے لوگوں کو شیعیت قبول کرنے پر مجبور کیا، پہلے اس نے بغداد، شیراز اور اصفہان میں قاصد بھیجے، مگر لوگ لڑنے مرنے پر آمادہ ہوگئے اور قاصد بے نیل مرام لوٹے، اس پر غضبناک ہو کر اولجایتو نے سوں مقام کے قاضیوں کو بلایا اور سب سے پہلے قاضی شیراز مجد الدین کو خونخوار کتوں کے آگے ڈلوا دیا، مگر کتوں نے خلاف عادت انھیں پھاڑا نہیں بلکہ دم ہلاتے رہے، سلطان اس سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے نہ صرف یہ کہ قاضی مجد الدین کی عزت و تکریم کی، بلکہ شیعیت سے تائب ہو کر حکم دیدیا کہ لوگ مذہب اہلسنت والجماعت پر قائم رہیں: رجع السلطان عن مذهب الرفض وكتب الى بلاده ان يقر الناس على مذهب اهل السنة والجماعة"۔

دوسری تفصیلات بھی سنی سنائی باتوں پر موقوف ہیں، اس لیے جب تک یہ تحقیق نہ ہو جائے کہ عباس اقبال آشتیانی کے اس قول کا ماخذ کہ "در اواخر عمر امر داد کہ نام خلفا در سکہ و خطبہ داخل کنند"۔ ابن بطوطہ کے علاوہ اور کوئی مستند حوالہ ہے اس وقت تک یہی کہا جائے گا کہ وہ کم از کم ۷۰۹ھ سے ۷۱۶ھ تک شیعہ مذہب پر عامل رہا اور یہ کہنا یقیناً صحیح نہیں ہے کہ

"اپنے ۱۴ سالہ حکومت کے زیادہ حصے میں وہ مذہب تسنن ہی پر چلا اور درمیان میں چند سال کے لیے شیعہ ضرور ہو گیا تھا"۔

اور بات وہی ہے جو ڈاکٹر معین نے لکھی ہے کہ "اہالی فارس کے مذہب سے حافظ کے مذہبی معتقدات کا تعین صحیح نہیں ہو سکتا"۔ ڈاکٹر معین نے یہ بھی کہا ہے:

"اس (اولجایتو) کے زمانہ میں شیعہ علما و عرفا بھی موجود تھے جن میں شیخ صفی اردبیلی، علاء الدولہ سمنانی، امیر سید علی ہمدانی قابل ذکر ہیں"۔

اس پر ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے یہ تبصرہ فرمایا ہے:

"علاء الدولہ کا تشیع قطعی نہیں، اس لیے کہ (۱) حدیث میں انھوں نے صحیح مسلم رکن الدین صائن اور رشید بن ابی القاسم سے پڑھی تھی (۲) ان کے شیخ عبد الرحمن اسفرائنی کے سلسلۂ تصوف میں نجم الدین کبریٰ، نجیب الدین سہروردی، ابوبکر نساخ وغیرہ شامل تھے جو اہلسنت تھے"۔

غالباً ڈاکٹر صاحب نے یہ اصول طے کر لیا ہے کہ ایک شیعہ فطرۃً اتنا تنگ نظر ہوتا ہے کہ نہ وہ غیر مذہب کی کتاب پڑھ سکتا ہے اور نہ وہ کسی غیر شیعی بزرگ سے کسب فیض کر سکتا ہے، لیکن اس "اصول" کی تاریخ قدم قدم پر تردید کرتی ہے، اس کی تفصیل موجب تطویل ہوگی، مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ کا تعصب فی الدین تحفۂ اثنا عشریہ سے ظاہر ہے، صاحب "عبقات" (بجواب تحفۂ اثنا عشریہ) ان ہی کے شاگرد ہیں اور شاگرد بھی کیسے عقیدتمند کہ استاد کی زندگی میں تحفۂ اثنا عشریہ کا رد نہیں لکھا، معلوم نہیں ڈاکٹر صاحب نے اہل تشیع کو اس قدر تنگ نظر کیوں سمجھ لیا ہے۔

پھر علاء الدولہ سمنانیؒ کے جن شیوخ کو ڈاکٹر صاحب سنی بتاتے ہیں، ان کا تسنن ہی ما بہ النزاع ہے، نجم الدین کبریٰؒ کو قاضی نور اللہ شوستری نے شیعی عرفا میں محسوب کیا ہے،

لیکن اگر "شرح حال علاء الدولہ سمنانی" کی تحقیقات سے آزاد ہو کر اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اگرچہ تذکرہ نویسوں کی بعض تصریحات سے ان کا رجحان الی التشیع معلوم ہوتا ہے مگر وہ سنی المذہب تھے، مثلاً مولانا جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ شیخ رکن الدین علاء الدولہ سمنانی نے خرگوش کا گوشت کھانے سے انکار کر دیا، کیونکہ وہ شیعہ مذہب میں حرام ہے۔

"گفتم (شیخ علاء الدولہ سمنانی) گوشت خرگوش است ہر کسے کہ زدہ است بخورد گفت چرا گفتم بقول امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ حرام است"۔

اس سے بظاہر ان کا رجحان الی التشیع معلوم ہوتا ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان کا استشہاد محض بنا بر احتیاط تھا، جیسا کہ اگلے جملے سے ظاہر ہے،

"وچوں یکے از بزرگان آنرا احرام داشتہ است ناخوردن آں بہتر است"[1]

بہر حال روضۃ الصفا کا حسب ذیل واقعہ ان کے سنی المذہب ہونے پر قطعی دلالت کرتا ہے:

"شیخ خلیفہ نام ... روے بسمنان نہاد و ملازمت شیخ رکن الدین علاء الدولہ سمنانی

اختیار فرمود، روزے شیخ از وے پرسید کہ بکدام مذہب از مذاہب اربعہ مقیدی، گفت اے شیخ

انچہ من می طلبم ازیں مذہبہا بالاتر است، ودائے پیش شیخ بود آنرا جبان برسر وے زد کہ بشکست

و شیخ خلیفہ از سمنان بجزآباد آمدہ"[2]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ سنی المذہب تھے، اور مذاہب اربعہ ہی میں سے ایک مذہب

پر عامل تھے، اور یہ کہ شیخ خلیفہ سے انھوں نے جو باز پرس کی تھی وہ اس کے مشکوک معتقدات کی

بنا پر تھی، جو بعد میں معلوم ہوا کہ اہل تشیع کے تھے، کیونکہ ان کا نائب شیخ حسن تشیع کی دعوت دیتا تھا،

"(شیخ حسن) بطرف خشابور رفتہ اہالی آں دیار را بطریق شیخ خلیفہ دعوت کرد.....

شیخ حسن مذہب اہل تشیع و سر خروج دارد"[3]

یہ تفصیل شیخ علاء الدولہ سمنانی کے سنی المذہب ہونے پر شاہد عدل ہے، مگر "شرح حال

علاء الدولہ سمنانی" کے مصنف نے جس وجہ سے بھی ہو، اسے ذکر نہیں کیا، اور ڈاکٹر صاحب نے

ان ہی معاصرین کی تحقیقات کو حرف آخر سمجھ لیا،

---

[1] نفحات الانس جامی ص ۴۴۸ [2] روضۃ الصفاء ج ۵ ص ۱۹۹ [3] ایضاً ص ۲۰۰

ساتویں صدی تک کے رجال السند والہند

از مولانا قاضی اطہر مبارکپوری

(۴)

مختلف خصوصیات والے

(۱) ابو الزہر برختی ہندی سیرافی ناخدا، پہلے یہ ہندو تھا، اور ہندوؤں میں

اس کا بڑا وقار تھا، لوگ اس کے یہاں اپنے مال اور اولاد کو امانت کے طور پر رکھا کرتے تھے،

پھر اسلام قبول کر کے مشرق وسطیٰ کی سب سے بڑی تجارتی بندرگاہ سیراف میں رہنے لگا، اس کا

شمار عظماے سیراف میں تھا، اپنی بیوی کے ساتھ حج ادا کیا، جہازرانی اس کا خاندانی فن تھا،

اس کا ماموں ابن انشر تو ابھی مشہور ناخدا تھا، زمانہ سنہ ۳۰۰ھ،

(۲) سیابوقہ دیبلی، یہ بہت بڑا تاجر تھا، اس نے اپنی طرف سے سنہ ۳۱۵ھ میں تاجروں

اور مسافروں کے لیے نصیبین کے قریب ایک گاؤں مولنسہ میں ایک سرائے بنوا کر وقف

کی تھی،

(۳) موسیٰ بن اسحاق صندابوری جیموری، صندابور (گوا) کا بہت بڑا تاجر تھا، بمبئی

کے قریب جیمور میں مستقل کاروبار کرتا تھا، گوا کے راجہ کے یہاں اس کی بڑی مان دان تھی،

مسعودی نے سنہ ۳۰۴ھ میں اس سے جیمور میں ملاقات کی تھی،

(۴) ابو ذراح سندی بصری سیرافی، بصرہ کے تاجروں کے حساب کتاب اور رقوم

کی رکھوالی کرتا تھا، اس زمانہ میں تقریباً بصرہ کے ہر بڑے تاجر کے یہاں صاحب کیسہ کوئی

سندی ہوا کرتا تھا،

(۵) نفیس سندی بغدادی، امام ادب جاحظ کا غلام تھا، غالباً کھنبایت کا باشندہ تھا، کنبائتی جوتا بنانے کے کام پر مامور تھا،

(۶) بیرطن ہندی یمنی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یمن میں موجود تھے، اکاسرہ کے دور میں وہ حیثیۃ القلب میں بہت ماہر مانے جاتے تھے، دولت اسلام سے مشرف ہوئے، ہماری معلومات میں بیرطن ہندی یمنی، ہندوستانیوں میں سب سے زیادہ قدیم الاسلام ہیں،

(۷) مکران کے شہر تیز کا ایک شیخ عمان میں رہتا تھا، وہاں کے لوگ اس کی بحری معلومات اور جہازرانی کے بڑے قائل تھے، موجود غالباً سنہ ۳۰۰ھ۔

(۸) ایک ہندی تاجر، قیروان میں رہتا تھا، اس نے حضرت ابو زمعہ بلوی رضی اللہ عنہ کی قبر پر شاندار قبہ اور اس میں قیروانی طلبہ کے لیے کمرے بنوائے، اور اسی کے احاطہ میں دفن ہوا،

(۹) کولم ملی کا ایک موذن (بانگی) سانپ کا منتر جانتا تھا، اور اطراف کے ہندو اسکے پاس آکر شفا پاتے تھے، (موجود غالباً سنہ ۳۴۰ھ)

(۱۰) ایک ہندی تاجر جس نے مصر میں عنبر کی مصنوعی مچھلی گراں قیمت پر فروخت کی، اور وہاں کے حکام نے اسے خرید کر اس کی کاریگری کی داد دی،

چند مشہور خواتین (۱) حبابہ سندیہ، یزید بن عبدالملک کی باندی تھی، اور اسے باپ کہکر پکارتی تھی، غالباً یزید بن عبدالملک نے اسے اپنے گورنر عمر بن ہبیرہ فزاری کو ہبہ کر دیا تھا، اور اس کے بطن سے یزید بن عمر بن ہبیرہ فزاری تھا،

(۲) خمار، قندھاریہ، گجرات کا علاقہ گندھار کی رہنے والی مغنیہ تھی، ہارون بن عبد اللہ ابن ربیع نے اسے بچپن میں یحییٰ بن معاذ کے خاندان سے دو ہزار درہم میں خریدا تھا، فن موسیقی میں

ابراہیم موصلی اس کا استاد تھا،

(۳) خولہ سندیہ، ان کا لقب حنفیہ ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے حضرت محمد بن حنفیہ انہی کے بطن سے ہیں، یہ یمامہ کی لڑائی میں گرفتار ہوکر آئی تھیں،

(۴) رابعہ بنت کعب قزداریہ سندیہ، چوتھی صدی میں عربی اور فارسی کی مشہور شاعرہ تھی،

(۵) روسا ہندیہ (داشی)، یہ ہندوستان کے قدیم اطبا میں تھی، اس کی کتاب عربی زبان میں منتقل ہوئی،

(۶) سلافہ سندیہ، ان کا نام غزالہ بھی بتایا جاتا ہے، حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے علی الاصغر کی ماں ہیں،

(۷) شاہک سندیہ، یہ وہ خوش نصیب عورت ہے جس کے بطن سے سندی بن شاہک پیدا ہوا، اور اس کا خاندان پیدا ہوا، اور دولت عباسیہ میں آل برامکہ اور آل شنواریہ وغیرہ کا ہمسر ہوا،

نو مسلم راجے مہاراجے (۱) احمد شنوارہ، سلطان مالدیپ؛ لنکا سے چار سو میل جنوب میں بحر ہند میں جزائر مالدیپ واقع ہیں، جن کو قدیم عرب مورخ وجغرافیہ ذیبۃ المہل اور ذیبجات کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہاں کا قدیم حکمراں خاندان کافر تھا، سب سے پہلے شنوارہ نامی راجہ نے اپنی سلطنت کے بارہویں سال ربیع الاول ۵۴۸ھ میں اسلام قبول کیا اور زمانہ اسلام میں تیرہ سال تک حکمراں رہکر ۵۶۱ھ میں انتقال کیا، اس کا اسلامی نام احمد ہے، مقامی زبان میں "سری بون ادیت مہارون" تھا، اس کے ساتھ تمام جزائر مسلمان ہوگئے، آج بھی وہاں صرف مسلمانوں کی آبادی ہے، جن کی تعداد گذشتہ ۹۳ ہزار بتائی جاتی ہے،

(۲) اسد بامیان الاول، بامیان کے پہاڑی علاقہ میں تیمر نامی ایک دہقان (چودھری) حکومت کرتا تھا، اس نے خلیفہ کے زمانے میں مزاحم بن بسطام کے ہاتھ پر اسلام

قبول کیا، مزاحم نے اپنے بیٹے محمد سے اس کی بیٹی کی شادی کر دی، اس نے اپنے بیٹے حسن شیربامیان الثانی کو اسلامی فوج کے امراء کی مدد کے لیے غور بھیجا، اس نے غوریوں کو شکست دیکر فتح حاصل کی۔

(۳) حلیشہ بن داہر، یہ اور دوسرے کئی راجے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی دعوت پر مسلمان ہوئے اور اپنے نام اسلامی رکھے۔

(۴) رائے، سندھ کا راجہ تھا، یہ اور دوسرے پندرہ راجگان خلیفہ مہدی عباسی کی دعوت پر مسلمان ہوئے، (رائے دراصل سندھ کے راجوں کا لقب تھا)

(۵) سامری، ملیبار کا مہاراجہ تھا، اس کی سلطنت بہت وسیع تھی، اس کے یہاں کچھ مسلمان فقراء، قدم آدم کی زیارت کے سلسلہ میں پہنچے، اس نے ان سے اسلام کے بارے میں معلومات حاصل کیں، اور خفیہ مسلمان ہو کر ان کے ہمراہ مکہ چلا، مگر عدن کے قریب صحار میں اس کا انتقال ہو گیا، علامہ زین الدین معبری کی رائے میں یہ واقعہ دوسری صدی ہجری کا ہے۔ انڈیا آفس لندن کے دو منظوم قلمی رسالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس راجہ کا نام (چکرورتی) شکروتی فرماض یا شکرونی فرمال ہے، مستشرقین نے اسے "چیرومن پیرومال" بتایا ہے جو چیرا خاندان کا راجہ تھا۔

(۶) سرباتک، راجہ قنوج، ایک روایت کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حذیفہؓ، حضرت اسامہؓ اور حضرت صہیبؓ کو دعوت اسلام کے لیے اس راجہ کے پاس بھیجا تھا، یہ روایت جیسی بھی ہو، اس سے اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ سرباتک نام کا ایک نو مسلم قنوج میں تھا۔

(۷) مہراج، راجہ ہند، خلیفہ مہدی عباسی کی دعوت پر دوسرے پندرہ راجوں مہاراجوں کے ساتھ مسلمان ہوا، یہ ہندوستان کے مشہور حکمراں خاندان پورس سے تھا۔

(۸) مہروق بن رائق، راجہ الور (سندھ) اس نے منصورہ کے حاکم عبداللہ بن عمر کے پاس لکھا تھا کہ کسی عالم آدمی کو میرے پاس بھیجدو، میں اسلام کو سمجھنا چاہتا ہوں، اس نے ایک

عراقی النسل منصوری عالم کو بھیجا جس نے بہت دنوں تک اس کو قرآن حکیم کا درس دیا اور مہروق در پردہ مسلمان ہو گیا،

(۹) راجہ عسفان، کشمیر اور ملتان کے درمیانی علاقہ کا حکمران تھا، اس نے خود مسلمانوں کو بلا کر اسلام قبول کیا، اور بتخانہ توڑ کر پکا موحد بن گیا، ۲۰۰ھ یا ۳۰۰ھ۔

(۱۰) سندھ کا ایک راجہ، اس کا نام معلوم نہیں، یہ ۲۵۹ھ میں مسلمان ہوا، اور زمرد اور یاقوت سے جڑا ہوا ایک ہار کعبہ شریف کی نذر کیا،

(۱۱) راجہ ملیبار، جرمپٹن کے راجہ کے اجداد میں سے تھا، عربی خط پڑھ لیتا تھا، اس نے بھی خود سے اسلام قبول کیا،

(۱۲) راجہ ہند، ہندوستان کے کسی راجہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں زنجبیل ہدیۃً بھیجی تھی، جسے آپ نے خود بھی نوش فرمایا اور صحابہ کرام کو بھی دیا، یہ معلوم نہیں کہ اس نے اسلام قبول کیا یا نہیں،

(۱۳) راجہ ہند، یہ بھی ہندوستان کا کوئی بڑا راجہ تھا اس نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے پاس خط بھیجا کہ آپ کسی ایسے آدمی کو میرے پاس بھیج دیجئے جو مجھے مذہب اسلام کو سمجھا سکے، اس کا اسلام بھی مجہول ہے،

(۱۴) راجہ تربت، اس نے ۲۹۷ھ میں اسلام قبول کیا، اور اپنا سونے کا تخت و تاج کعبہ شریف کی نذر کر دیا،

(۱۵) راجہ سرندیپ، یہ راجہ صحابۂ کرام کے زمانہ میں مسلمان ہوا، اور عرب کے مسلمان حکمرانوں کے پاس ہدایا و تحائف کا جہاز بھیجا تھا، مگر دیبل کے قریب حج کو جانے والی مسلمان عورتوں کے ساتھ یہ جہاز بھی بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ پڑ گیا،

(۱۶) راجہ زنج، اس کے مسلمان ہونے کا واقعہ عجیب و غریب ہے،

امرائے بامیان

(۱) شیر بامیان الاول (اسد) بامیان کا زمیندار تھا منصور کے زمانہ میں مزاحم ابن بسطام کے ہاتھ پر مسلمان ہوا،

(۲) شیر بامیان الثانی حسن بن اسد زمیندار مذکور کا لڑکا ہے، اس نے غور میں مسلمان فوجوں کی قیادت کی اور غوریوں پر فتح حاصل کی،

امرائے سندان (قریب بمبئی)

(۱) فضل ماہان، مولی بن سامہ (سندھ) اس نے عہد مامون میں سندان (سنجان بمبئی اور سورت کے مابین) کو فتح کرکے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا، اور مامون کے پاس ہاتھی بھیجا، اور سندان میں جامع مسجد بنوائی،

(۲) محمد بن فضل بن ماہان، باپ کے بعد اس نے سندان میں باقاعدہ حکومت کی بنیاد ڈالی اور بحری قزاقوں کو شکست دے کر پالی تک کا علاقہ فتح کیا،

(۳) ماہان بن فضل بن ماہان، اس نے اپنے بھائی کی عدم موجودگی سے فائدہ اٹھاکر سندان میں اپنی حکومت قائم کرلی، اور خلیفہ معتصم سے تعلقات پیدا کرلیے، بعد میں مقامی ہندوؤں نے اسے قتل کرکے سولی چڑھا دیا، البتہ جامع مسجد چھوڑ دی جس میں مسلمان نماز پڑھتے تھے، خلیفہ عباسی کے حق میں دعا کرتے تھے، اور اس کے نام کا خطبہ پڑھتے تھے، اس طرح بھائیوں کی جنگ نے سندان سے ایک مسلم امارت کا خاتمہ چند ہی سالوں میں کردیا، یہ تینوں حکمراں خلفائے عباسیہ کے نام کا خطبہ پڑھتے تھے، اور ان کی مرضی سے حکمراں رہے،

سلاطین قزدار (قصدار)

(۱) سلطان قزدار، اس کا پایۂ تخت طوران کا شہر قزدار تھا، مقدسی نے اس سے ملاقات کی ہے، اور اس کو عادل و متقی شخص بتایا ہے،

(۲) منیر بن احمد، اس نے طوران پر قبضہ کرکے خود مختاری کا اعلان کیا، گو خطبہ خلیفہ

عباسی کے نام کا پڑھتا رہا، اس کا دارالحکومت کیزکاخان (گنداوہ) تھا،

سلاطین مکران

(۱) حسین بن معدان، ابوالعسکر، موجود ۳۵۰ھ

(۲) عیسیٰ بن معدان، اس نے مکران پر قبضہ کرکے اپنی خود مختاری کا اعلان کردیا، اس کا دارالسلطنت مقام کیز تھا، ہندوستان میں یہ پہلا مسلم حکمراں ہے جسے مقامی زبان میں "مہراج" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا،

(۳) مطہر بن رجاء، اس شخص نے مکران کے ایک علاقہ "مشکی" پر قبضہ کرکے وہاں اپنی حکومت قائم کی، گو خطبہ خلیفہ کے نام کا پڑھتا تھا،

(۴) سلطان مکران، مقدسی بشاری نے اس سے ملاقات کی تھی، یہ بہت خلیق اور بڑا عادل حکمراں تھا،

(۵) ملک مکران، یہ حکمراں بڑا ہوش مند اور باخبر تھا، اس نے اطراف و جوانب کے خوارج سے جنگ کرکے ان کو زیر کیا،

امرائے منصورہ (سندھ)

(۱) حمزہ، مسعودی نے ۳۰۲ھ میں اسے منصورہ میں دیکھا تھا، یہ مقامی عربوں کا سردار اور ان کا امیر تھا،

(۲) عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیز بن منذر بن زبیر بن عبدالرحمن بن ہبار بن اسود قرشی ہباری، صاحب منصورہ،

(۳) علی بن ابو منذر عمر بن عبداللہ ہباری قرشی، صاحب منصورہ، مسعودی نے اس سے ملاقات کی تھی،

(۴) عمر بن عبدالعزیز بن منذر بن زبیر بن عبدالرحمن ہباری قرشی،

(۵) عمر بن عبداللہ، ابوالمنذر، قرشی ہباری،

(۶) محمد بن عمر بن عبد اللہ قرشی ہباری،

(۷) یحییٰ بن محمد اموی صاحب سند، اس کی حکومت منصورہ اور سندھ کے پورے علاقہ پر تھی، یہ خطبہ اپنے نام کا پڑھواتا تھا

(۸) محمد بن خلیل صاحب قندابیل، یہ مقام پہاڑی منصورہ سے آٹھ مرحلہ کی مسافت پر تھا۔ اس پر محمد بن خلیل نے قبضہ حاصل کر لیا تھا، جب معتصم کے زمانہ میں عمران بن موسیٰ بن یحییٰ ابن خالد برمکی سندھ کا گورنر ہوا تو اس نے محمد بن خلیل کو شکست دیکر قندابیل کو فتح کیا،

(۹) ابو الصمہ صاحب سند، یہ شخص قبیلہ کندہ کا آزاد کردہ غلام تھا، ابتداء میں سندھ کے عباسی گورنر داؤد بن یزید بن حاتم کے ساتھ تھا، مگر تیسری صدی کے وسط میں اس نے سندھ پر غلبہ حاصل کر لیا،

امرائے ملتان | (۱) منبہ بن اسد، ابو اللہاب صاحب ملتان، یہ شخص سامہ بن لوی بن غالب کی اولاد سے تھا، مسعودی نے اس سے ملاقات کی ہے،

(۲) ہارون بن موسیٰ مولیٰ بنی ازد سندھ میں اس کا بڑا زور تھا اور وہ اپنی جماعت کا رئیس اس کا ایک حلقہ بھی تھا، اس نے ہندوستان کے ایک راجہ سے جنگ کی تھی، اس کا واقعہ ایک طویل نظم میں بیان کیا ہے،

گلہائے پریشاں

آراستہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ جج) ضخامت کتاب ۸۰۵ صفحات، تقطیع بڑی، قیمت: ۷ روپئے ۵۰ نئے پیسے، ملنے کا پتہ: کتابستان، الہ آباد

یعنی فارسی و اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا ایک بے مثل گلدستہ، اردو ادب کے ذخیرہ میں ایک دلکش و دلفریب اضافہ جس میں اساتذۂ سابق کی تیس تصویریں بھی شامل ہیں،

ع سپیدہ کے بود مانند دیدہ

ادبیات

آہ فقیدِ علم و دانش

از

یحییٰ اعظمی

کیوں نہ ہوں تیرہ و تار آج گلستانِ ہند کے دیار — وقتِ سحر ہوا غروب نیّرِ دانش و کمال

حیف کہ آج بجھ گئی آہ کہ ہو گیا خموش — شمعِ حیاتِ سرمدی سازِ نوائے اہلال

کس کے علوئے شان پر قوم کرے گی فخر اب — خاک میں آہ مل گیا پیکرِ عظمت و جلال

خاکِ دیارِ ہند سے اب نہ اٹھے گا تا ابد — ایسا ادیبِ بے مثال ایسا خطیبِ باکمال

علم و ہنر ہیں سوگوار، فکر و نظر ہیں اشکبار — کہ ہے ادب کا یہ زیاں کہ ہے ہنر کا یہ زوال

لاکھ زمانہ کروٹیں بدلے مگر محال ہے — بزمِ وطن میں جلوہ گر ہو سکے پھر تری مثال

دانشِ علم و فضل کا ایک حسین مجسمہ — یعنی ز فرق تا قدم ایک مرقعِ کمال

گونج رہا ہے آج تک ساری فضائے ہند میں — تیرے کلام کا جلال تیرے خطاب کا جمال

جس کے صریرِ کلک سے جی اٹھے خفتگانِ خاک — ہاں وہ مدیرِ البلاغ، ہاں وہ نقیبِ الہلال

جس نے ہمیں عطا کیا جس نے ہے لہلہا دیا — ایک صحیفۂ ادب ایک حدیقۂ کمال

قلبِ وطن میں اب کہاں تیرے الم کی تاب تھی — ملتِ غم نصیب کو اور بھی تھا غمِ رجال

تیری وفات ہے گرسب سے عظیم سانحہ — آہ یہ ہے وہ زخم غم جس کا نہیں ہے اندمال

دیدۂ تر کو کیا ہے کم آہ ترا مآلِ غم

تو ہی نہیں رہا تو اب اور ہو کیا غم مآل

حسنِ حقیقت کی بوقلمونی

از جناب شاہ ولی الرحمن صاحب آسی ولی کاکوی

"بیدل آں شعلہ کز و بزمِ چراغاں گرم است

یک حقیقت زہزار آئنہ تاباں شدہ است" (بیدل)

تمام جلوے ہیں روشن، جمال یار ہے ایک — ہزاروں پھول کھلے ہیں، مگر بہار ہے ایک

شعاعیں لاکھوں ہیں، خورشید زرنگار ہے ایک — کروڑوں قطرے ہیں، دریائے بیکنار ہے ایک

بھری ہوئی ہیں شرابیں خموں میں رنگارنگ — مزے ہیں سب کے جداگانہ، پر خمار ہے ایک

ہیں بے شمار جو بوندیں، تو ایک ابر مطیر — کرشمے بوقلموں ہیں، نگاہ یار ہے ایک

حقیقت ایک ہی، لیکن ہیں لاکھ افسانے — ہزاروں چشمے ہیں جاری، پر آبشار ہے ایک

ہے ایک شمع تجلی، تو لاکھوں پروانے — ہزاروں نغمے چھڑے ہیں، مگر ستار ہے ایک

بسے ہوئے ہیں ہزاروں دماغ خوشبو سے — شمیم سلسلۂ زلفِ مشکبار ہے ایک

ہے ایک خواب حقیقت، ہزار تعبیریں — ہیں راستے متفرق، مقام یار ہے ایک

ولی مخل نہیں کثرت سے اصل وحدت میں

ہزار بھی وہ شمار ہوں تو یار ہے ایک

بابُ التقریظ والانتقاد

سہ ماہی اقبال - مرتبہ میاں محمد شریف صاحب، بشیر احمد ڈار صاحب، متوسط کتابی سائز، خوبصورت ٹائپ، کاغذ عمدہ، سالانہ چندہ عـہ رصرف انگریزی یا اردو شماروں کے لیے سالانہ چندہ صہ پتہ: بزم اقبال، نرسنگھ داس گارڈن کلب روڈ، لاہور،

یہ سہ ماہی رسالہ ہے، اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں نکلتا ہے، اس کا مقصد ڈاکٹر اقبال مرحوم کے ان افکار و خیالات اور علوم و فنون کا تنقیدی مطالعہ ہے جو ان کی تعلیمات اور شاعری کا خاص موضوع تھے۔

اقبال کے جو شمارے ہماری نظر سے گذرے ہیں وہ سب گرانقدر مقالات اور اہم مضامین پر مشتمل ہیں، ان سب پر مفصل تبصرہ کی گنجایش نہیں بعض خاص لکھنے والوں اور اہم مضامین کے عنوانات کا تذکرہ کر دینا مفید ہوگا، اس کے مضمون نگاروں میں محترم مدیرانِ رسالہ کے علاوہ ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر شوکت سبزواری، محمد عبد اللہ قریشی سید عابد علی عابد اور ڈاکٹر صغیر الحسن معصومی جیسے مشہور اہل قلم شامل ہیں،

انگریزی شماروں کے بعض اہم مضامین کے عنوانات یہ ہیں:-

انگلستان میں عربی الفاظ کا رواج، جدید عربی شاعری میں دیہاتی مناظر، اسلامی ثقافت کے چند پہلو، اسلامی قانون کا ارتقا، خلفائے راشدین کے عہد کے معاشرتی حالات، مہابھارت اور دوسری سنسکرت کتابوں کے فارسی تراجم، مارکسی نظام میں جدلی مادیت کا عمل،

اردو شماروں کے بعض مضامین کے عنوانات یہ ہیں:۔

اقبال شعرائے فارسی کی صف میں، حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، اقبال کا تصور توحید، اقبال اور معاشی مسائل، اقبال کا نظریۂ اخلاق، اقبال کا فنی ارتقاء، تاریخ تصوف کا ہندی، ایرانی، یونانی اور اسلامی پس منظر، خلافت اسلامیہ، اسلامی فلسفۂ تعلیم، اردو مرثیہ میرضمیر تک، نئی اردو شاعری کا رنگ و آہنگ، ذال معجمہ فارسی میں، ابن باجہ کے بعض پیشرو اور معاصر فلاسفہ،

گو اس رسالہ کے بیشتر مضامین فاضلانہ ہوتے ہیں لیکن تمام مضامین سے کامل اتفاق کرنا ضروری نہیں، مثلاً اپریل ۵۷ء کے شمارہ میں "اقبال اور معاشی مسائل" کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مضمون نگار کا ذہن اسلام اور سوشلزم کے متعلق زیادہ صاف نہیں ہے، گو اخیر میں انھوں نے ڈاکٹر صاحب کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے کی پوری کوشش کی ہے مگر شروع میں اقبال اور اسلام کے معاشی نقطۂ نظر کی جو تعبیر کی ہے وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے، اسی طرح ڈاکٹر شوکت سبزواری کا مضمون "ذال معجمہ فارسی میں" اگرچہ بڑی کد و کاوش سے لکھا گیا ہے، مگر ان کے خیالات محلِ نظر ہیں،

اسی طرح دوسرے شماروں کے بعض مضامین سے اختلاف کیا جا سکتا ہے مگر اس کے باوجود مجموعی حیثیت سے اقبال ایک معیاری اور بلند پایہ رسالہ ہے، اور اس کے بیشتر مضامین تلاش و تفحص سے لکھے جاتے ہیں، بزم اقبال نے اس رسالہ کو جاری کر کے ایک قابل قدر اور اہم رسالہ کا اضافہ کیا ہے، اور آجکل جبکہ سنجیدہ علمی اور ادبی رسالے خال خال ہی نظر آتے ہیں، اقبال جیسا رسالہ دیکھ کر بڑی مسرت ہوتی ہے، ہم کو توقع ہے کہ یہ رسالہ اہل علم کے حلقہ میں قدر کی نگاہوں سے دیکھا جائے گا۔

سہ ماہی صحیفہ۔ مرتبہ جناب سید عابد علی عابد، سید سجاد رضوی صاحب، کتابی سائز،

کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، قیمت سالانہ عـہ ر فی شمارہ ۔/ پتہ: مجلس ترقی ادب نرسنگھ داس گارڈنز، کلب روڈ، لاہور،

"مجلس ترقی ادب" صحتمند اور تعمیری ادب کی ترویج و اشاعت کے لیے حکومت پاکستان کی سرپرستی میں قائم کی گئی ہے، صحیفہ اسی مجلس کا بلند پایہ اور خالص ادبی سہ ماہی رسالہ ہے، اس کے ابتک دو شمارے نکلے ہیں، جو ادبی مقالات، غزلوں، نظموں، ڈراموں، افسانوں اور مزاحیہ مضامین پر مشتمل ہیں،

صحیفہ کا یہ مقصد قابل قدر ہے کہ:۔

"صحیفہ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ادبی روایت تبھی صحت مند اور توانا رہ سکتی ہے کہ ادیب اور انشاء پرداز ماضی کی میراث سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں، حال کے کوائف پر کاملاً مطلع ہوں اور مستقبل کی تعمیر ملحوظ رکھیں"،

لیکن آجکل کے بیشتر رسالے اور ادبی حلقے اس قسم کا دعوی کرنے کے باوجود ماضی کی میراث سے فائدہ اٹھانا تو درکنار اس کے لیے احترام کا معمولی جذبہ بھی نہیں رکھتے، بلکہ اس کو قابل ترک قرار دیتے ہیں،

دیکھنا یہ ہے کہ صحیفہ اس اصول پر کہاں تک کاربند رہتا ہے، ابتک جو نمبر ہماری نظر سے گذرے ہیں وہ ادبی حیثیت سے نہایت پسندیدہ ہیں لیکن جون ۵۷ء کے شمارہ میں روایت سے متعلق دو مقالے اگرچہ پوری کد و کاوش سے لکھے گئے ہیں لیکن ہم کو ان سے اتفاق نہیں ہے، "فن اور فنکار" اچھا مضمون ہے،

ڈاکٹر سید عبد اللہ صاحب کا مضمون "اقبال اور حافظ کے ذہنی فاصلے" بہترین مقالہ ہے، "موجودہ دور میں لائبریری کی اہمیت" بھی مفید مضمون ہے، مزاحیہ مضامین کا حصہ دونوں

شماروں میں اچھا ہے، افسانے بھی بیشتر معیاری اور فنی حیثیت سے بلند پایہ ہیں، غزلوں اور نظموں کا انتخاب بھی اچھا ہے، بعض چیزیں بے جان بھی نظر آئیں، لیکن مجموعی حیثیت سے صحیفہ ایک مفید، بلند پایہ اور اہل ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے، اور "مجلس ترقیِ ادب" ایسے معیاری رسالہ کے اجرا پر ستایش کی مستحق ہے،

ماہنامہ مہر نیمروز - مرتبہ جناب حسن مثنیٰ ندوی، ابو الخیر کشفی، علی اکبر قاصد، متوسط سائز، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، سالانہ چندہ ے رفی پرچہ ۸ر ملنے کا پتہ: ہاؤسنگ سوئیں ایریا، کراچی نمبر ۵۔ بھارت میں ارسال زر کا پتہ: - شاہ محمد زید خانقاہ سلیمانیہ پھلواری شریف، پٹنہ۔

مہر نیمروز ڈیڑھ دو سال سے نکل رہا ہے، اور اس قلیل عرصہ میں اس نے کئی مفید اور معیاری نمبر بھی نکالے ہیں، اور اس کا معمولی شمارہ بھی اچھے ادبی مضامین، افسانوں، بلند پایہ نظموں، اور غزلوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

"یارانِ نکتہ داں" اور "چہ دلاور است" مستقل عنوانات ہیں، جو بہت دلچسپ ہوتے ہیں، "یارانِ نکتہ داں" میں مہر نیمروز کے قارئین اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہیں، اور "چہ دلاور است" میں ایسے مصنفین کو بے نقاب کیا جاتا ہے جو دوسروں کے خیالات یا دوسری زبانوں کے ترجمے اپنے نام سے شائع کرتے ہیں، پاکستان کے سیاسی اور مذہبی مسائل پر مہر نیمروز کی بعض تحریروں میں اعتدال و توازن نہیں پایا جاتا، اگر وہ اپنی توجہ ادبی مسائل ہی تک محدود رکھے تو زیادہ مفید ہوگا، اور اس حیثیت سے وہ مفید کام انجام دے رہا ہے، اس کے اجراء سے ادبی رسالوں میں ایک خوشگوار اضافہ ہوا ہے،

ماہنامہ مقام رسالت - مرتبہ مولوی سلیم الدین شمسی، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، سائز متوسط، قیمت سالانہ للعہ رفی پرچہ ۱۰ر پتہ: دفتر مقام رسالت ۱۳۲ ، بر نیٹو روڈ کراچی نمبر ۵ پاکستان

پاکستان میں انکار حدیث کا فتنہ جس قدر بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر اس زہر کا تریاق بھی مہیا ہو رہا ہے، "مقام رسالت" کے اجرا کا مقصد بھی اس فتنہ کا مقابلہ ہے، اس میں حجیت حدیث اور دوسرے مباحث پر مفید علمی و مذہبی مضامین کے علاوہ اکثر نمبروں میں منکرین حدیث کے امام پرویز صاحب کی قرآن دانی کے بعض "نادر نمونے" اور "انوکھے جواہر پارے" بھی شامل رہتے ہیں، جنھیں دیکھکر ان کے علم اور دعووں پر حیرت ہوتی ہے۔ مفتی محمد شفیع دیوبندی کی تفسیر کی اشاعت کا فخر بھی مقام رسالت کو حاصل ہے جو ریڈیو پاکستان سے نشر ہوتی ہے،

ممکن ہے بعض لوگوں کو مقام رسالت کا لب ولہجہ تلخ معلوم ہو، لیکن پرویز صاحب کی گالیوں کے مقابلہ میں نرم لہجہ اختیار بھی نہیں کیا جا سکتا،

غرض یہ رسالہ بڑی مفید دینی خدمت انجام دے رہا ہے، اس لیے مسلمانوں کو اس کی عملی قدردانی کا ثبوت دینا چاہیے،

ماہنامہ رحیق - مرتبہ مولانا محمد عطاء اللہ حنیف، کاغذ، کتابت وطباعت اچھی، قیمت سالانہ ے رفی پرچہ ۸ر پتہ: منیجر ماہنامہ رحیق المکتبۃ السلفیۃ شیش محل روڈ، لاہور، ہندوستان میں پتہ یہ ہے: - مولانا محمد داؤد صاحب راز خطیب جامع مسجد اہلحدیث مومن پورہ بمبئی ۱۱

یہ ایک علمی، دینی اور تبلیغی ماہنامہ ہے، جس میں مختلف دینی موضوع پر مضامین ہوتے ہیں، فاضل مدیر جماعت اہل حدیث سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے مضامین زیادہ تر اسی طرز کے ہوتے ہیں، مولانا عبد الرؤف صاحب رحمانی کا ایک مفید مضمون "احادیث سے صحابۂ کرام کا استدلال" کئی قسطوں سے نکل رہا ہے، ستمبر ۱۹۵۷ء کے شمارہ میں مولانا محمد اسمٰعیل سلفی کا مضمون "عجمی سازش کا تجزیہ واقعات کی روشنی میں" بہت خوب ہے، یہ رسالہ "پرویزی فتنہ" کیساتھ دوسرے تجدد پسندوں کی بھی خبر لیتا ہے، مجموعی طور پر رسالہ مفید اور دینی خدمات انجام دے رہا ہے،

ماہنامہ تذکرہ - مرتبہ بشیر احمد صاحب، سائز متوسط، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت اچھی

سالانہ چندہ للعہ فی پرچہ ۴ر پتہ: دفتر تذکرہ، آرام باغ روڈ، کراچی،

اس رسالہ میں قرآن پاک اور احادیث کی تشریح و توضیح کے علاوہ سنجیدہ دینی مضامین، پاکیزہ نظمیں اور اصلاحی افسانے بھی شائع ہوتے ہیں، مضامین کی زبان آسان ہوتی ہے، اس لیے عام لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں،

پیام حق - مرتبہ خواجہ عبد الوحید صاحب، متوسط سائز، کاغذ معمولی، لکھائی چھپائی اچھی،

سالانہ قیمت سے رفی پرچہ ۴ر پتہ دفتر ماہنامہ پیام حق، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی

ماہنامہ "پیام حق" میں اوسط درجے کے مذہبی، علمی، سیاسی اور تاریخی مضامین شائع ہوتے ہیں، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ کی تفسیر بیان القرآن اور "ارشادات رسول" کے عنوان سے احادیث کا ترجمہ بھی ہر نمبر میں شامل رہتا ہے، بعض مضامین معیاری ہوتے ہیں، مجموعی حیثیت سے رسالہ مفید ہے،

ماہنامہ الحرم - مرتبہ قاضی زین العابدین صاحب سجاد میرٹھی، کاغذ، کتابت وطباعت اچھی، سائز متوسط، سالانہ قیمت سے رفی پرچہ ۴ر پتہ: مکتبہ علمیہ قاضی منزل قاضی واڑہ، میرٹھ

پاکستان میں ارسال زر کا پتہ: ہاشمی بک ڈپو نمبر ۹۶۲ پیر الٰہی بخش کالونی، کراچی،

اس رسالہ کے فاضل مدیر ایک روشناس اہل علم ہیں، اسکے مضامین تمام تر اصلاحی، مذہبی اور دینی بلکہ اکثر و بیشتر سیرت نبوی کے مختلف گوشوں سے متعلق ہوتے ہیں، اور غالباً اسی لیے رسالہ کی پیشانی پر "تحریک اشاعت سیرت کا نقیب" تحریر ہے، یہ رسالہ عام مسلمانوں کے لیے مفید ہے، اور چونکہ زبان سہل اور انداز بیان بھی آسان ہوتا ہے، اس لیے عام مسلمان اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں

'ض'

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا نظام حکومت - تالیف مولانا حامد الانصاری غازی، بڑی تقطیع، کاغذ کتابت، طباعت بہتر، ضخامت ۴۵۶ صفحات، قیمت مجلد ۱۰ غیر مجلد ۸ پتہ ندوۃ المصنفین اردو بازار، جامع مسجد، دہلی،

اس کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے، فاضل مصنف کی یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی تھی، نظر ثانی اور حذف و ترمیم کے بعد اب اس کا دوسرا اڈیشن شائع ہوا ہے، جس میں اسلام کا مفصل دستور حکومت اور اس کا مکمل خاکہ پیش کیا گیا ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ عام انسانی مفاد اور تنظیم کے لیے حکومت و سیاست اور اسلام کا تعلق ناگزیر ہے، اسلام میں حکومت کوئی جابرانہ عمل نہیں بلکہ ایک ایسی اعلیٰ درجہ کی رہنمائی ہے جو سر تا سر رشد و ہدایت ہے اور جس میں مرضی عامہ کو بھی دخل ہے، اور اس پر حکومت اسلامی کے درخشاں دور سے استشہاد کیا گیا ہے، مصنف نے کتاب کی ابتدا میں حکومت کا مفہوم، اقسام حکومت، اسلام سے پیشتر عہد قدیم کی حکومتوں اور اسلامی حکومتوں کی سیاسی تاریخ وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے، اسکے بعد اصل کتاب شروع کی ہے، اور اسلامی حکومت کی عام حقیقت اور نوعیت، مذہب و سلطنت کے باہمی تعلق، سیاست، قانون، اسلامی ریاست کی غرض و غایت، اس کے مختلف ناموں کا ذکر، ان کی تشریح، امام، وزرا، اور ان کے فرائض و واجبات، امیر کا انتخاب، اسلامی طریقہ انتخاب، امت اسلامیہ کے مختلف اسماء، ان کی تشریح اور تاریخی تشکیل، شوریٰ، ایوان شوریٰ

شوریٰ کے تاریخی تعامل، اجلاس شوریٰ، خصوصیات شوریٰ، وزارتی شعبے، صیغۂ عدل وانصاف، اقسام عدالت، صیغۂ فوج، اس کی تشکیل، طریقۂ جنگ، عہد اسلامی کے معاہدے، صیغۂ جہاد ودفاع، ضابطۂ شہادت، صیغۂ اقتصادیات، اور اسلامی حکومت کا جدید وقدیم حکومتوں سے موازنہ، وغیرہ جیسے اہم مباحث ہیں، اور اس کے جزئی سے جزئی گوشوں پر اجمالی روشنی ڈالنے کے ساتھ جا بجا ان شکوک وشبہات کا بھی ازالہ کیا گیا ہے جو پیدا ہو سکتے ہیں یا جنکے متعلق عام طور پر غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے، اور آخر میں نظم حکومت کا مختصر خاکہ اور اسلامی حکومتوں کے عروج وزوال کا مختصر نقشہ دیدیا گیا ہے،

اس طرح گویا یہ کتاب مصنف کے لفظوں میں "خدا کی حکومت کا پیغام ہے ظلوم وجہول انسانوں کی حکومتوں کے نام" اور جس کے اظہار کا بقول مصنف اس سے بہتر کوئی موقع نہیں تھا، اور ایشیا نے یورپ کو مذہب عطا کیا تھا، اب اس کو حکومت کا طرز اور سلیقہ بھی عطا کرنا چاہیے، اگر یورپ کے علم صناعی (سائنس) اور عقلی عروج کو اسلام کے ربانی نصب العین کے ماتحت کر دیا گیا تو یہ عالمگیر امن، عالمگیر مساوات، عالمگیر آزادی، اور عالمگیر حکومت کا پہلا دن ہوگا، مولانا کے نزدیک اسلامی حکومت سے محرومی کے بعد دنیائے اسلام پر ایک موت طاری ہے جس کا علاج شعور، بیداری، انقلاب فکر ونظر اور خدا کے پیغام سے وابستگی کے اندر ہے،

مصنف کا تکرار بیان جو بعض مقامات پر اگرچہ ضروری ہے، مگر بہت گراں گزرتا ہے، ان کی بعض تشریحوں اور تعبیروں سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے، مگر کتاب بڑی فاضلانہ، محققانہ، مفید اور اپنے موضوع پر جامع ہے، جس سے مصنف کی دقت نظر، وسعت مطالعہ اور غیر معمولی محنت وکاوش کا اندازہ ہوتا ہے، زبان وبیان اور طرز انشاء کے متعلق مصنف کا نام کافی ہے، امید ہے کہ اہل علم کے حلقوں میں کتاب قدر وقیمت کی نگاہ سے دیکھی جائے گی،

معراج العاشقین - مرتبہ جناب گوپی چند صاحب نارنگ، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۸ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، قیمت ۱۲ر پتہ: آزاد کتاب گھر کلاں محل دہلی نمبر ۶

معراج العاشقین اخلاق وتصوف پر حضرت خواجہ بندہ نواز گیسودراز کا مشہور رسالہ ہے اس کی زبان آج سے پانسو سال پہلے کی پرانی دکھنی ہے، اس لیے لسانی حیثیت سے بھی بہت اہم ہے، چنانچہ مولوی عبدالحق صاحب نے آج سے تیس سال پہلے اس کو چھپوایا تھا، مگر اب پھر نایاب ہو گئی ہے، اس لیے ایک صاحب ذوق نوجوان گوپی چند نارنگ نے جو اردو کے ریسرچ اسکالر ہیں، دوبارہ اس کو مرتب کر کے شائع کیا ہے، اس کی زبان آجکل کے لیے نامانوس ہے، اور اس کے بہت سے الفاظ متروک ہو گئے ہیں یا ان کا تلفظ بدل گیا ہے، اس لیے ہونہار مرتب نے حاشیہ میں ایسے الفاظ کے مترادفات اور ان کا موجودہ تلفظ لکھ دیا ہے، جس سے اس کتاب کے سمجھنے میں سہولت ہو گئی، کتاب کے شروع میں مصنف کے مختصر حالات، ان کی تصانیف کا ذکر اور معراج العاشقین کا تعارف ہے، مرتب نے یہ رسالہ شائع کر کے ایک مفید ادبی ولسانی خدمت انجام دی ہے،

میری آپ بیتی - مترجمہ جناب نثار احمد صاحب فاروقی، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت اچھی خوبصورت گرد پوش، ۱۹۲ صفحات، قیمت عا پتہ: مکتبہ برہان اردو بازار دہلی نمبر ۶

عرصہ ہوا مولوی عبدالحق صاحب نے ذکر میر اپنے مقدمہ کے ساتھ شائع کی تھی اب جناب نثار احمد فاروقی نے اسکا اردو میں نہایت شگفتہ ورواں ترجمہ تشریحی نوٹوں اور توضیحی حاشیوں کے ساتھ شائع کیا ہے جس سے کتاب کا افادہ اور بڑھ گیا ہے، کتاب کے مطالعہ سے اس دور کے سیاسی، معاشرتی اور دوسرے متفرق حالات معلوم ہونے کے ساتھ بعض ان غلطیوں کا پردہ بھی چاک ہو جاتا ہے جو تذکرہ نویسوں نے داستان طرازی کے خیال سے لکھ دیے تھے، یہ ترجمہ اردو میں ایک مفید اور قابل قدر اضافہ ہے۔

"ض"

فارم ۱۷

دیکھو رول نمبر ۸

معارف - اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	" "
قومیت	....
پتہ	دار المصنفین، اعظم گڈھ
نام اڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین، اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	"

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں

صدیق احمد

نمبر ۵ ماہ شوال المکرم ۱۳۷۷ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۵۸ء جلد ۸۱

فہرست مضامین